مدخل لقراءة أفلاطون

تأليف : الكسندر كواريه
ترجمة : عبد المجيد أبو النجا
مراجعة : د. أحمد فؤاد الأهواني

المؤسسة المصرية العامة
للتأليف والأنباء والنشر
الدار المصرية للتأليف والترجمة

فهرس

صفحة

مقدمة

لابد لدراسة أفلاطون من قراءة « محاوراته » التى وضع فيها فلسفته وآراءه ونظرياته ومنهجه فى البحث .. ولكن « المحاورة » نمط خاص من الكتابة الأدبية .. وقراءتها ليست بالأمر اليسير ، فهى لم تكتب لتقرأ كما تقرأ الكتب . انها « تنتمى الى نوع من الأدب خاص جدا . ومنذ زمن بعيد ونحن لا نعرف كيف نكتبها أو كيف نقرؤها » .

ومحاورات أفلاطون « مسرحيات » رائعة ونماذج بديعة للمحاورات الأدبية الحقيقية ، لما لهذا الفيلسوف الكبير والأديب العظيم من « موهبة أدبية وثروة لغوية » وجزالة فى الأسلوب وجمال فى الوصف ، وقدرة عبقرية خالقة » .

والأستاذ الكسندر كواريه ، فى الجزء الأول من كتابه هذا :

« مدخل لقراءة أفلاطون » Introduction A La Lecture De Platon

يشرح ويفسر لنا ما هية المحاورة » وطريقة قراءتها ، ودور القارىء فيها ومشاركته لشخصياتها . ثم هو يعرض علينا ثلاثا من محاضرات أفلاطون « السقراطية » هى : مينون وبروتاجوراس ،

وتيتاتوس .. ولكنه لا يقدم لنا عرضا ولا شرحا لهذه المحاورات ، وانما هو يعرفنا بشخصياتها « الدرامية » ، ويتناول بالتحليل ما جاء بها من فلسفة أفلاطون ومنهجه الجدلى فى البحث .

وفى الجزء الثانى من الكتاب يتحدث الأستاذ كواريه عن « السياسة والفلسفة » عند أفلاطون .. وللسياسة كما نعلم ، شأن خاص عند اليونان ، وبالأخص عند الأثينيين ، « وأولى بذلك ولا شك الشاب الأرستوقراطى أفلاطون بن أريستون ، الموعود بحكم مولده ، بخدمة المدينة وحمل أعبائها » . ثم هو يعرض آراء أفلاطون فى المدينة الكاملة ، والمدن غير الكاملة ، ونظم الحكم المختلفة ، وما جاء عن ذلك فى محاورة «الجمهورية»: « أقيم مؤلفات أفلاطون (وأطولها أيضا) ، التى تشتمل على كل شىء : أخلاق ، وسياسة وميتافيزيقا ، وتربية ، وفلسفة تاريخ ، واجتماع » .

يتكلم الأستاذ كواريه عن كل ذلك ، لا بطريقة الكاتب الأديب ، وهو حقا كاتب وأديب ، ولكن بطريقة المحاضر الحاذق القدير : أسلوب رائع مرح أنيق ، وألفاظ جزلة مترادفة ، وعبارات محكمة متكررة يلح بها على قرائه ليطمئن الى حسن فهمهم ووعيهم .

ولا شك أن فى قراءة هذا الكتاب فائدة محققة لطالب

الفلسفة ، ولكل محب للفلسفة ، بل ولكل مثقف يهمه الاطلاع على قبس من الفكر اليونانى القديم ، الذى ما زال ينير لنا طريق حاضرنا ، أو كما يقول الأستاذ كواريه فى خاتمة كتابه : « من أجل هذا كان درس أفلاطون ، وكانت رسالة سقراط التى بلغتنا عبر الأجيال تحمل الينا معنى يتفق والحاضر » .. و « ان رسالة أفلاطون مليئة بالتعاليم الجديرة بالتأمل ابان الأزمات التى تهز كيان العالم » .

فالى أبناء الوطن العربى جميعا أقدم هذا الكتاب .

عبد المجيد أبو النجا

(١)

المحاوَرة

١ – المحــاورة

قراءة أفلاطون لذة كبرى ، بل هى متعة فائقة . فان النصوص الرائعة التى يمتزج فيها الكمال الفريد للصورة بالعمق الفريد للفكرة ، قد صمدت أمام عوادى الدهر فلم ينــل منها الزمن ، وبقيت حية على الدوام ، حية كما كتبت منذ عهد بعيد . وتلك الأسئلة السافرة المسئمة : ما الفضيلة ؟ ما الشجاعة ؟ ما التقوى ؟ ماذا تعنى هذه الألفاظ ؟ تلك الأسئلة التى ضايق بها سقراط مواطنيه وأثارهم لا تزال قائمة حتى الآن كما كانت من قبل ، وما زالت كذلك تبعث على الحيرة والضيق .

ولعله من أجل هذا كان قارىء أفلاطون يشعر أحيانا بنوع من السأم والارتباك . ولا شك أن هذا هو نفس ما كان يشعر به معاصرو سقراط .

ويرغب القارىء فى أن يحظى باجابات عن المشاكل التى يثيرها سقراط ، ولكن سقراط فى أغلب الأحيــان يضن بهــا عليه . فالمحاورات — على الأقل ما يسمى منها بالمحاورات « السقراطية »

وهى ما تعنينا ههنا [1] — لا تؤدى الى شىء . فالمناقشة تنتهى فى آخر الأمر بالاقرار بالجهل ، اذ سرعان ما يكشف لنا سقراط بأسئلته الماكرة البارعة ، وبجدله القاسى الحاذق ضعف حجج مجادله وخطل آرائه وعبث معتقداته . ولكن عندما يلتفت المجادل الى سقراط يائسا ويسأله بدوره : « وأنت يا سقراط ، ما رأيك فى هذا ؟ » يخلص نفسه بقوله : انه ليس من شـأنه أن يعلن آراء أو يضع نظريات ، انما دوره فى رأيه هو أن يختبر الآخرين . أما هو نفسه ، فانه لا يعرف الا شيئا واحدا ، وهو أنه لا يعرف شـيئا .

وندرك دون عناء أن قارىء المحاورات لا يشعر بالرضا ، وأن احساسا غامضا بعدم الثقة يغمره ، وأن انطباعا مبهما ولكنه واضح يتملكه بأنه يسخر منه .

ويطمئن خاطرنا الى ما يقوله عادة مؤرخو أفلاطون ونقاده من أن البناء العام للمحاورات السقراطية وكذلك ما فيها من خصائص ، وعلى الأخص عدم انتهائها الى نتيجة ، يدل — كما يقال — على أنها « سقراطية » أى أنها تحاكى بأمانة ، قلّت أم

(1) « المحاورات السقراطية » هى المحاورات التى كتبها أفلاطون فى شبابه . وفى هذه المحاورات يقوم سقراط بالدور الرئيسى . والمشكلة المعروضة للبحث هى فى الأغلب مشكلة أخلاقية . وفى العادة لا تؤدى هذه المحاورات الى نتيجة ايجابية .

كثرت ، تعاليم سقراط ذاتها ، أى أحاديثه الحرة غير المدرسية فى شوارع أثينا وملاعبها . ان المحاورة السقراطية كما ألفها أفلاطون أو اكسانوفون أو أخينوس الاسبتنينى ، لم يكن الغرض منها غرس مذهب من المذاهب فى عقولنا ، — مذهب لم يعتنقه أبدا سقراط كما يعلم الجميع وكما يقول هو نفسه مرات ومرات — وانما لتقدم لنا صورة : صورة مضيئة للفيلسوف المقتول لتحفظ ذكراه وتبقى عليها ، وبالتالى لتحمل الينا رسالته .

ويقولون ان هذه الرسالة ولا شك رسالة فلسفية . وان المحاورات تتضمن تعاليم . ولكن ، مرة أخرى ، هذه التعاليم ليست تعاليم مذهبية : انها درس فى المنهج . فسقراط يعلمنا استخدام الحدود الدقيقة للتصورات المستخدمة فى المناقشة وقيمتها ،واستحالة الوصول اليها دون القيام أولا بعمل مراجعة نقدية للمعانى التقليدية والمفهومات « العامية » التى تدخل فى اللغة وتمتزج بها . كما أن نتيجة المناقشة أيضا ، وان بدت فى الظاهر سلبية ، فان لها قيمة بالغة . فمن المهم جدا فى الواقع أن نعرف أننا لا نعرف ، وأن الرأى العام واللغة العامة فى تشكيلهما نقطة البداية فى التفكير الفلسفى لا يشكلان منه الا نقطة البداية ، وأن غاية المناقشة الجدلية حقا هى تجاوزهما والتعالى عليهما .

كل هذا حق ولا شك . بل انه أحق بكثير ممّا نقرّ به عادة .

ويبدو لنا فى الواقع أنه من المؤكد أن الاستغراق فى التفكير المنهجي يحكم — ويحدد — كل كيان المحاورات ، ولهذا يبقى بعض نماذج متفاوتة من التعليم الفلسفى [1] . وأن عملية التطهير التى تسبقه انما هى الشرط الأساسى للتفكير الشخصى ، لهذه الهداية الحقيقية الحرة للنفس ، المغرقة فى الضلالة ونسيان ذاتها ، التى تدعونا اليها رسالة سقراط . كما يبدو لنا واضحا كذلك أنّ هذه الرسالة لأنها هى رسالة للحياة وليست لمذهب فحسب — ولهذا السبب فانها تصل الينا فى الأغلب وسط التأملات اليومية للحياة — لهذا كانت صورة سقراط أو مثله أو وجوده تشغل مكانا رئيسيا فى المحاورات .

ومع ذلك فما زال الأمر محيرا . فعلى الرغم مما يقدم للقارىء الحديث من شرح وتفسير ، فانه لا يمكنه أن يعترف — أكثر

---

(١) وبمعنى ما ، فان المحاورة هى الصورة الحقيقية للبحث الفلسفى لأن التفكير نفسه ، على الأقل عند أفلاطون ، هو « محاورة النفس مع ذاتها » لأن فى المحاورة يتحرر التفكير الفلسفى من كل سيطرة ومن كل سلطة خارجية ، ويتحرر بالمثل من حدوده الفردية برضوخه لسيطرة تفكير آخر . والمحاورة « تنتهى الى نتيجة » عندما يتفق الباحثان المتجادلان ، أى عندما ينتهى الأمر بسقراط الى أن يشرك مجادله فيما لديه من دليل على الحقيقة . ولا تؤدى المحاورة الى نتيجة اذا كان المجادل مكابرا ، كما فى محاورة « جورجياس » أو اذا أعلن عجزه كما فى محاورة « مينون » .

من القارىء المعاصر لسقراط — بأن اقراره بالجهل ليس سوى سخرية صريحة واضحة . وهو يصر ، صوابا أو خطأ ، على الاعتقاد بأن سقراط ينبغى عليه — ويمكنه — أن يجيب عن الأسئلة التى يثيرها اجابات قاطعة . وهو يريد منه أن لا يفعل هذا ، فانه يقدر دائما السخرية منه .

ومن جهتنا ، فاننا نعتقد أن القارىء الحديث محق ومخطىء فى نفس الوقت . انه على حق فى اعتقاده بما فى الجهل السقراطى من سخرية . وهو على حق أيضا فى اعتقاده أن لسقراط مذهبا يعتنقه [1] . وهو فى النهاية على حق فى أن يرى سقراط يتهكم ، ولكنه مخطىء فى اعتقاده أن أحدا يسخر منه . ان القارىء الحديث مخطىء حين ينسى أنه القارىء للمحاورة وليس المجادل لسقراط . لأنه اذا كان سقراط يسخر دائما من مجادليه ، فان أفلاطون لا يسخر أبدا من قرائه .

ومن المحتمل أن يقول القارىء الحديث (قارئنا) انه لم يعد يفهم شيئا . ولعمرى ليس هذا بخطئه : فالمحاورات تنتمى الى نوع من الأدب خاص جدا . ومنذ زمن بعيد جدا ونحن لا نعرف كيف نكتبها أو كيف نقرؤها .

---

(١) يبدو لنا أنه من غير الصحيح أن يكون سقراط مجرد ناقد بحت . فمن العسير فى هذه الحالة تفسير تأثيره على عقلية مثل عقلية أفلاطون .

ان الكمال الصورى لمؤلفات أفلاطون موضع اتفاق . فالعالم كله يعلم أن أفلاطون لم يكن فيلسوفا وفيلسوفا كبيرا فحسب ، وانما كان كذلك (وقد يقول البعض أيضا : كان على الأخص) كاتبا ، وكاتبا عظيما . فكل نقاده وكل مؤرخيه يجمعون الرأى على الاشـادة بموهبته الأدبية التى لا تقارن ، وبثروته اللغوية وجزالة أسلوبه وجمـال وصفه وقدرة عبقريته الخالقة . ونحن جميعا نعرف أن محاورات أفلاطون هى مؤلفات مسرحية رائعة تتقابل فيها وتتصادم ، أمام أعيننا ، الآراء والناس الذين يعتنقون هذه الآراء . وكلنا حين نقرأ محاورة لأفلاطون نشعر أننا نستطيع أن نمثلها وأن نقوم بأدائها على خشبة المسرح [1] . ومع ذلك فقلما نستخلص منها النتائج التى تفرضها والتى تبدو لنا ذات أهمية خاصة لتفهم فكر أفلاطـون . فلنحاول اذن أن نشرحها بايجاز وبساطة على قدر الامكان .

قلنا ان المحاورات هى أعمال مسرحية يمكن — بل يجب — أن تمثل . ولكن المسرحيات لا تؤدى فى عالم التجريد أمام مقاعد خاوية . انها تفترض بالضرورة وجود جمهور تخاطبه . وبمعنى آخر ، ان الدراما — أو الكوميديا — تتطلب وجود المشاهد ،

(١) وهذا ما كان يحدث : ففى عصر شيشرون ، كان المثقفـون من الرومان يقومون بتمثيل المحاورات .

أو بالأصح المستمع [1] وليس هذا هو كل شيء : فلهذا المشاهد / المستمع دور فى العرض الدرامى فى جملته ، دور مهم جدا عليه أداؤه . فالدراما ليست « مشهدا » ، والجمهور الذى يعاون فى الدراما لا يتصرف ، أو على الأقل لا ينبغى أن يتصرف : كمجرد « مشاهد » . انما يجب أن يتعاون مع المؤلف ، أن يفهم أغراضه ويستخلص نتائج العمل الذى يعرض أمامه . عليه أن يدرك معانيه ويتعمق فيها وينفذ اليها . وكلما كان العمل أكمل وأصدق « مسرحيا » كانت مشاركة المستمع ، أو الجمهور ، للمسرحية أهم وأعظم . وفى الواقع ، ما أتعس العمل المسرحى الذى يضع فيه المؤلف نفسه ، بطريقة ما ، على المسرح ، بأن يشرح ويفسر نفسه [2] . أو بالعكس ، ما أتعس الجمهور الذى يكون من الضرورى له مثل هذا التفسير وهذا الشرح .

ولكن ، نقول مرة أخرى ، ان المحاورة — على الأقل المحاورة الحقيقية ، مثل محاورات أفلاطون ، نعنى المحاورة الأدبية ، وليس التحايل الساذج فى العرض كمحاورات مالبرانش أو ڤاليرى —

---

(١) ان دوره فى الدراما والكوميديا القديمة تقوم به الى حد ما المجموعة : ولكن فى المحاورة ليست هناك مجموعة .

(٢) فى الأعمال المسرحية العظيمة ، كأعمال شكسبير مثلا ، يكون من السخف البحث عمن يتحدث بلسان المؤلف . فالعمل نفسه هو الذى يتحدث عن مؤلفه .

هـذه المحاورة انما هى عمل درامى [1] . ومن هنا نجد فى كل محاورة بجانب الشخصيتين الظاهرتين — وهما المتحاوران المتجادلان — شخصية ثالثة ، غير مرئية ولكنها حاضرة ولها مثل ما لهما من الأهمية : تلك هى شخصية القارىء / المستمع . فان القارىء / المستمع لأفلاطون ، أى الجمهور الذى من أجله كتبت المحاورة ، كان محيطا بكثير من العلم ، كان على علم بأشياء كثيرة نجهلها نحن للأسف ، وسنظل ولا شك نجهلها دائما ، كما كان على درجة فائقة من الذكاء والتعمق . وكان يدرك أيضا ، أفضل مما يمكننا أن ندرك ، الاشارات المنبثة فى المحاورات ولا يفوته فهم قيمة العناصر التى تبدو لنا فى العادة غير أساسية . وهكذا كان يعلم أهمية الشخصيات الدرامية ، dramatis personae ، الممثلين الأساسيين للمحاورة . وكان يعرف كذلك ، ومن تلقاء نفسه ، كيف يكتشف الحل السقراطى — أو الأفلاطونى — للمشاكل التى كانت المحاورة تتركها ، فى الظاهر ، بغير حل .

نقول : فى الظاهر .. لأنه بالتبصر البسيط جدا والعادى فى

(1) المحاورات الحديثة مثل محاورات بيركلى ومالبرانش ، ومحاورات شيلنج وڤاليرى — ويمكن زيادة القائمة — ليست محاورة درامية تماما . فأحد المتجادلين — فيلونوس أو ثيوفيل ، كما يدل عليه اسمه — يستخدم كمتحدث بلسان المؤلف . فالمحاورة الحديثة — ربما باستثناء محاورات جاليليو وهيوم فقط — انما تقرأ كما يقرأ كتاب آخر .

بناء المحاورة ومعناها وهى ما نأخذ أنفسنا به ، يبدو أننا سنجد أن كل محاورة تفضى الى نتيجة تنتهى اليها ، نتيجة لاشك أن سقراط لم يقررها ، وانما على القارىء / المستمع أن يقررها ، وله أن يقررها .

* * *

نخشى أن لا يكون القارىء الحديث راضيا كل الرضا . ولعله يقول : ولم كل هذه التعقيدات ؟ اذا كان لسقراط مذهب ، ومذهب يعرفه بكل تأكيد أفلاطون تمام المعرفة ، فلماذا يتركنا فى حيرة بدلا من أن يعرضه بوضوح وبساطة ؟ واذا اعترض أحدهم بأن عــدم وجود النتيجة الواضــحة انما هو من طبيعــة المحاورة ذاتها [١] . فانه سيجيب بدون شك ، ان أحدا لم يرغم أفلاطون على اختيار هذا النهج الخــاص للعرض ، وكان فى استطاعته ، كما يفعل غيره ، أن يكتب ويشرح المذاهب السقراطية بطريقة تيسر لقرائه جميعا أن يفهموها ويتعلموها .

ومرة اخرى ، ان القارى الحديث مخطىء ومصيب فى نفس الوقت . انه على صواب فى أن يعتبر طريقة العرض التى اختارها أفلاطون لا تجعل المذهب السقراطى سهل التناول . وهو من

---

(١) ليس هذا الاعتراض ســـليما تماما : اذ أن سقراط فى « الجمهورية » يعرض ويعلم مذهبا ايجابيا .

جهة أخرى على خطأ فى ظنه أن أفلاطون أراد أن يجعله كذلك . بالعكس تماما ، فهذا غير مقبول عند أفلاطون بل غير مرغوب فيـــه [1] .

والواقع ، ان العلم الحقيقى فى رأى أفلاطون ، العلم الجدير بهذا الاسم ، لا يدرس فى الكتب ولا يفرض على النفس من الخارج ، بل انه فيها هى ذاتها ومنها هى ذاتها ، أى بعملها الباطنى الخاص تحصل عليه وتكتشفه وتبتدعه . والأسئلة التى يضعها سقراط — أى من أوتى المعرفة — تهيجها وتخصبها وترشدها ، (وعلى هذا تقوم عملية التوليد السقراطى المشهورة) ومع ذلك فعليها هى نفسها أن تجيب عليها .

أما أولئك الذين لا يستطيعون ذلك ، ولهذا السبب لا يفهمون المعنى الذى تنطوى عليه المحاورة ، فوا أسفاه عليهم . والواقع أن أفلاطون لم يدع أبدا أن العلم ، وبالأولى الفلسفة ، فى متناول جميع الناس ، وأن الناس جميعا قادرون على ممارستها . بل انه كان يعلم العكس دائما . ومن أجل هذا نفسه فان ما يلصق بالمحاورة من صعوبة — كونها غير منتهية وتحتاج الى جهد خاص من القارىء / المستمع — ليس عيبا فى رأى أفلاطون ، وانما

---

(١) التعاليم الفلسفية ــ الأفلاطونية ــ تعد ، الى حد ما ، من التعاليم المستورة ويجب ان لا ننسى هذا الأمر أبدا .

هو على العكس ميزة بل هو أعظم ميزة لهذه الطريقة فى العرض . انها تتضمن اختبارا وتسمح بتمييز أولئك الذين يعلمون عن أولئك الذين لا يعلمون ، والذين هم أكثر عددا بلا شك .

ولكن قد يبدو كل هذا كلاما مطلقا مجردا . فلنأخذ اذن بعض الأمثلة [1] .

(١) سنأخذ أمثلة ثلاثة : مينون وبروتاغوراس وتيتاتوس .

٢ - مينون

نعرف جميعا المحاورة الصغيرة الجذابة التى تسمى باسم بطلها الرئيسى ، « مينون » اننا سنستعيد هنا بايجاز مضمونها وعباراتها الرئيسية (١) .

أولا شخصيات التمثيلية (Dramatis Personae) . ان عددهم قليل : فهم ، خلاف سقراط ، مينون » وهو محارب أجير من تساليا Thessalie ، اشترك فى غزوة العشرة آلاف مع اكسانوفون ولم يعد منها . وأنيتوس » وهو بورجوازى ثرى من أثينا وأحد من اتهموا سقراط فيما بعد . وأخيرا عبد مجهول باسم مينون .

وتبدأ المحاورة بطريقة مفاجئة الى حد ما . فبغتة يضع مينون أمام سقراط للمناقشة المشكلة المشهورة التى طالما أثارت الجدل

---

(١) ليس فى نيتنا أن نقدم هنا عرضا ولا شرحا للمحاورات التى سنتخذها مثلا . فهذا الشرح سيقوم به قراؤنا بأنفسهم — هذا ما نأمله على الأقل — بقراءتهم أو باعادة قراءتهم لأفلاطون . انهم سيتعرفون اذا سنحت لهم هذه الفرصة على النصوص التى نسردها أو التى نشير اليها .

فى حلقات الفلسفة فى أثينا : « هل الفضيلة »[1] ἀρετή تعلّم أو لا تعلّم ؟ واذا لم تكن تعلم ، فكيف نكتسبها ؟ أبالممارسة أم اذا لم تكن بالممارسة فكيف لعمرى نظفر بها ؟ أهى هبة من الطبيعة أم أن لها أصلا مختلفا ؟ » . ولا بد أن يعجز سقراط عن الاجابة على هذا السيل المتدفق من الأسئلة . بل انه لا يجد نفسه عاجزا فحسب عن القول بأن الفضيلة يمكن أو لا يمكن أن تعلّم ، وانما — وهذا هو سبب عجـزه — هو أيضا يجهـل ما الفضيلة ، ولم يقابل أحدا عرفها قط .

ويدهش مينون بعض الشيء . كيف يمكن أن يدّعى سقراط مثل هذا ؟ ألم يقابل جورجياس أبدا ؟ ومن ناحية أخرى ، لا داعى لذكر جورجياس : فكل الناس يعرفون ما الفضيلة ، وعلى رأسهم مينون نفسه . وكل الناس يعلمون أن هناك كل نوع من أنواع الفضيلة : فضيلة الرجل ، وفضيلة المرأة ، فضيلة الأطفال وفضيلة

---

(١) « الفضيلة بالمعنى القديم » (ἀρετή-virtus) هى كما نعلم شىء يختلف كثيرا عن الفضيلة المسيحية . أنها شىء فيه كثير من الرجولة وليست هى من التواضع فى شىء . حتى أن المرء ليتساءل ما اذا كان من الأفضل عند ترجمة هذا المعنى أن تتخذ لها لفظا آخر غير « الفضيلة » كلفظ « الشهامة » مثلا فى معنى قولنا : « الشهامة وطاعة النظام » ، رجل (أو جندى) « شهم » .

الشيوخ ، فضيلة العبيد وفضيلة الأحرار ، الى آخر هذه الفضائل . فكل موقف ، وكل فعل ، له فضيلته الخاصة [1] .

ويجيب سقراط ، ان هذا لا ريب فيه . ولكن ما الفضيلة ذاتها وما هى فى ذاتها ؟ — ولا يفهم مينـون ، فيزيده سقراط تفسيرا بأن كل هذه الفضائل لكى تكون « فضائل » يجب حتما أن يكون لها ماهية (οὐσία) مشتركة ليست هى الا خصائص لها .

لقد فهم مينون (أو ظن أنه فهم) : الفضيلة فى ذاتها ؟ هذا سهل جدا : انها القدرة على التحكم . ومن الواضح أن تعريف مينون لا يساوى شيئا . فأولا القدرة على التحكم لا تدل على « فضيلة » الا اذا بيّنا بدقة أنها القدرة على التحكم « بالعدل » (فالحاكم الطاغية ليس فاضلا) . وثانيا ، فمن الواضـح أن مينون لم يعرّف ماهية الفضيلة . وانما ذكر بكل بساطة واحدة من بين غيرها من الفضائل . ومرة أخرى يلقنه سقراط درسا فى المنطق بأن يشرح له أن كون الدائرة شكلا هندسيا لا يعطينا

---

(١) ان مينون على حق : فهناك فضائل مختلفة بل ومتباينة ، ففضيلة المراة ليست هى فضيلة الرجل ، كما أن فضيلة الحصان ليست مماثلة لفضيلة الفيل . ولو أن مينون عرف كيف يعمق فكرته لوصل الى المفهوم الأرسطى حيث تتساوى « الفضيلة » بالكمال . ولكن مينون لم يعرف كيف يعمق هذه الفكرة : لقد ضـــن ببذل الجهـد .

الحق فى أن نقول ان كل شكل هندسى دائرة ، وأنه يجب حد الشكل الهندسى بطريقة أخرى (دون ادخال معنى الدائرة فى الحـــد) .

ومرة أخرى يعتقد مينون أنه فهم . ان ما يطلبه سقراط هو تعريف عام ؟ فليكن : فالفضيلة ليست سوى « الرغبة فى الأشياء الخيّرة ، مرتبطة بالقدرة على نيلها » : ان الحد الجديد لا يفضل كثيرا الحد السابق . فهو قبل كل شىء يتضمن عبارة لا جدوى منها . فان « الرغبة فى الأشياء الخـيرة » من فضـول القول و (تحصيل الحاصل) . فكل الناس يرغبون فى الواقع فى الأشياء « الخيرة » ولا يريدون سواها [١] . ولا أحـد يرغب فى الأشياء الشريرة » بشرط ألا يخطىء ويعتقد « خيرا » ما ليس فى الواقع بخير . ومن جهة أخرى ، فهذا التعريف غير كاف . فان القدرة على نيل الشىء ، ليست فى ذاتها فضيلة (فالسارق ليس انسانا فاضلا) ، واذن فيجب أن نضيف : بطريقة « عادلة » .

ولما كانت العدالة هى نفسها فضيلة فيترتب على ذلك أن مينون قد عرّف الفضيلة باحـدى خصائصها ، أو كما يقول سقراط عرّف الكل بالجزء .

---

(١) هذا كما نعلم اعتقاد سقراط الأساسى : فليس من احـد يرغب فى الشر أو يفعله بارادته .

واذن فها نحن أولاء : قد وصلنا الى حيث يضطر مينــون — الذى ظن أنه عرف — الى الاقرار بأنه ، مثل سقراط ، ليس لديه أقل فكرة عن الفضيلة ما عسى أن تكون . واذن يجب أن نبدأ البحث من جديد . ولكن مينون الذى يريد ولا شــك الانتهاء منه ، يحتمى وراء مسألة كانت « موضة » الجــدل ، فيعترض قائلا : كيف يمكن للانسان أن يبحث عما يجهله كل الجهل ؟ وكيف اذا وجده سيعرف أنه وجد ما يبحث عنه ؟

اعتراض خلّب ويذهب بنا بعيدا : فهو يستلزم أن الانسان لا يمكنه أن يتعلم شيئا . ولا نتردد فى القول ان أفلاطون قد أخذ به الى أقصى حد مأخذ الجد . بل نقول زيادة على ذلك : ان أفلاطون قد أقره . فنظرية التذكر تفسر لنا تماما أن حالة البحث عما نجهله كل الجهل — وهى حالة مستحيلة فى الواقع — لا يمكن أن تتحقق أبدا . والانســان فى الحقيقة يبحث دائما عما سبق له معرفته . انه ليسعى فى جعل المعرفة غــير الواعية معرفة واعية ، انه يحاول أن يتذكر معرفة منسية [١] .

ويجيب سقراط فى محاورة مينون على الاعتراض باستحضار أسطورة واستدعاء واقعة فأسطورة الوجــود السابق للأنفس تسمح لنا بأن نتصور العلم تذكرا . وواقع القدرة على تعليم علم

---

(١) سيقال فيما بعد ان هذه المعرفة فطرية فى النفس .

من العلوم لشخص يجهله دون أن نعلّمه [1] له ، وانما بأن نجعله يكتشفه ، تبين حقا أن المعرفة ليست سوى تذكر [2] .

ومن هذا البرهان الذى يعتمد على الواقع ، يشرع سقراط فى العمل . فهو يضع بعض الأسئلة لعبد من أتباع مينون ويرسم أمامه بعض الأشكال على الرمل ثم يجعله يكتشف قضية أساسية فى الهندسة . ان العبد لم يمارس الرياضة أبدا ، ثم هو يخطىء فى بادىء الأمر ومع ذلك فانه يجيب فى النهاية على أسئلة سقراط اجابة صحيحة : دليل واضح على أنه ولا ريب كان يعرفها دون أن يعلم . وحقيقة الأمر ان أسئلة سقراط لا « تعلّمه » شيئا .

---

(١) كلمة « يعلم » فى اللغة اليونانية (διδασκεῖν) تدل على عمل المعلم الذى ينقل ما لديه من معرفة الى التلميذ ، فالمعلم يفعل والتلميذ ينفعل . المعلم يعطى ، والتلميذ يأخـــذ . المعلم يعلم الشعر : والتلميذ يحفظه ، ويطبعه فى ذاكرته . وهذا بخلاف تعلم العلم : المعلم يفسر والتلميذ يفهم .

(٢) اهتم مؤرخو أفلاطون عموما اهتماما جديا بأسطورة الوجود السابق . اهتموا بها كثيرا بكثير مما اهتم بها أفلاطون نفسه الذى على العكس ، نبه الى الصفة الاسطورية لهذا المذهب وبين بكل وضوح أنها لا تحل شيئا . فالواقع أنه فى كل وجود سابق ستعرض لنا مشكلة المعرفة (كسب المعرفة) تماما مثلما تعرض لنا فى وجودنا الراهن . ان نظرية التذكر الأفلاطونية تجعلنا نعثر على معارف تمتلكها أنفسنا منذ الأزل بذاتها .

انها لا تفعل سوى أن تستدعى الى وعيه ، وأن توقظ فى نفسه معرفة نائمة وغير واعية كانت لديه من قبل .

لدينا اذن الآن ما نجيب به على الصعوبة التى أثارها مينون . كما أنه لا يوجد — فى ظن سقراط على الأقل — ما يمنعنا منذ الآن من أن نعيد البحث فى تعريف الفضيلة ، أو بالأصح ماهيـة الفضيلة . ولكن مينون لا يفهم الأمر على هذا النحو . انه يريد أن يعود مباشرة الى سؤاله الأول ليعرف : « هل الفضيلة شىء يمكن أن يعلّم ، أو أنها هبة من الطبيعة ؟ وبأية وسيلة يمكن اكتسابها ؟ » .

ان رغبة مينون غير معقولة بالمرة ، ولم يغب عن بال سقراط أن يبين ذلك ، ما دام مينون يعود مرة أخرى فيرغب فى دراسة خصائص أشياء نجهل طبيعتها . ثم يجب تناول هذا الموضـوع بطريق غير مباشر ، ومعالجته طبقا لفرض نفترضه ، بمعنى أن نقتصر على تحديد الشروط الضرورية لامكان تعلّم الفضيلة . وعندئذ تكون الاجابة فى منتهى البساطة : فلكى يمكن للفضيلة أن تعلّم يجب أن تكون علما [1] ، لأن العلم هو الشىء الوحيد

(١) اللفظ اليونانى (ἐπιστήμη) يعنى « المعرفة » وهو فى الاستعمال العادى يطلق على العلوم كما يطلق على الحرف (يعرف ويعرف يعمل) . ومع ذلك فهو يستعمل بوجه خاص للدلاله على المعرفة النظرية ، على العلم بمعناه الحقيقى كمقابل « للمعرفة =

الذى يمكن تعليمه [1] لهذا اذن لو كانت الفضيلة علما لأمكن تعليمها ، ولا يمكن تعليمها لو كانت شيئا آخر .

ولكن اذا كانت الفضيلة علما فانها ستعلم بالتأكيد ، وسيكون هناك معلمون للفضيلة كما فى كل العلوم . ولكنهم فى الواقع غير

= العملية » (τέχνη) . ونحن نحتفظ بترجمة « علم » لأنها ترجمة تقليدية كما أنها تعطى اللفظ هنا معنى أكثر تحديدا وأدق عن معناه فى اليونانية .

(١) لكى نفهم اصرار سقراط ، الذى قد يبدو عجيبا للقارىء الحديث (وهو أيضا لم يكن أقل عجبا لمجادله) الذى قد يعترض بأن الانسان يعلم أشياء كثيرة ليست « علوما » كالفنون والحرف الخ . . . وأنه يتعلم الكلام والرقص والموسيقى وغيرها ، لكى نفهم هـــذا يجب أن نأخذ فى اعتبارنا اللبس الذى يكتنف اللفظ اليونانى (ἐπιστήμη) الذى يدل تماما فى الاستعمال الدارج على كل ما يعلم . ويجب بالمثل أن ندخل فى حسابنا ان سقراط انما يسخر على حساب مينون : فانه فى الواقع سيبين لنا أن ماهو علم حقــا (الهندسة) لا يعلم بالمعنى العادى للكلمة . وكذلك تماما اذا كانت الفضيلة علما فانها لا يمكن أن « تعلم » ولا يمكن أن يكون هناك «أساتذة للفضيلة » كما هو الحال فى الشعر والموسيقى والألعاب الرياضية . وانه اذا امكن لها أن تعلم مثل هذه الأمور الخطيرة ، فانها اذن لن تكون «علما» حقيقيا . وبالتالى اذا نحن اعترفنا ــ وهو ما يستحيل انكاره ــ بأن العلوم الحقيقية ، العلوم الرياضية وكذلك الفلسفة ، هى موضوع للتعليم ، واذا نحن حددنا فكرة التعليم بهذا المعنى ، فستكون هذه وحدها اذن هى العلوم التى يمكن أن تعلم وستكون الحرف والفنون هى التى لا يمكن تعليمها . وهذا ، ونقولها عرضا ، يهدم من هذه اللحظة ادعاء السوفسطائى تعليم الفضيلة .

موجودين أو على الأقل ان سقراط لم يقابلهم أبدا . وليس هذا رأيا شخصيا لسقراط : انه رأى الأثينيين عموما . ويقول سقراط ان « أنيتوس » الذى وصل لتوه وربما يجلس بجوار مينون ، سيؤكد لنا ذلك (١) .

وعندئذ يشرح الموضوع لأنيتوس : ان مينون « راغب فى الحصول على تلك الموهبة وتلك الفضيلة التى تجعله يحسن حكم بيته ومدينته ، ويكرّم أبويه ، ويعرف كيف يستقبل المواطنين والأغـراب ويستأذن منهم فى الانصراف كرجـل شريف » . وباختصار ، ان مينون يرغب فى الحصول على ما يسميه اليونانيون « الفضيلة السياسية » (πολιτική ἀρετή ؛ أو بعبارة حديثة ، !نه يود أن يصبح سيدا مهذبا أو « جنتلمان » فالى من اذن يجب أن يقصد ؟ أو يقصد اتفاقا أحـد هؤلاء الذين نصبوا أنفسهم معلمين للفضيلة ، أى الى أحـد السوفسطائيين ؟ — ويصيح أنيتوس : أعوذ بالله : كلا ليس الى السوفسطائيين على الأخص . لأنه — أى انيتوس — ولو أنه ، ولله الحمد ، لم يختلط أبدا بواحد منهم ، فانه يعلم علم اليقين أنهم لا يصلحون لشىء ، لا هم

(١) أنيتوس ، بورجـوازى ثرى من أثينا ، شخصية عظيمة و « معتبرة » ، تمثل الطبقة الاجتماعية الرجعية بكل أهوالها ، بينما يمثل مينون الطبقة المفكرة « المتحررة » ويظن سقراط أنهما أساسا متفقان تمام الاتفاق .

ولا تعاليمهم . انهم فى الحقيقة وباء وبلاء — الى من اذن نقصد ؟
— لا يعتقد أنيتوس أننا فى حاجة الى البحث عن معلّم . « انه سيقصد أول قادم من أبناء أثينا الأمناء فهم سيلقنونه قواعد الفضيلة التى تعلموها هم أنفسهم من أسلافهم . ان أثينا ، والفضل للآلهة ، لم ينقصها أبدا الناس الأخيار » — ويوافقه سقراط . ولكن ليست هذه هى المشكلة . فهؤلاء الأفراد الخيرون ، هل هم أهل لتعليم الفضيلة ؟ ان أنيتوس يزعم أنهم أهل لذلك . ومع هذا فلا أحد من الشخصيات العظيمة فى تاريخ أثينا ؛ لا تيميستوكليس ، ولا تيوكيديدس ، ولا أريستيد ، ولا بركليس عرف كيف يعلمها لأحد ما ؛ ولا حتى لأطفالهم وهم ولا شك كانوا سيفعلون ذلك لو أنه كان ممكنا . واذن فمن الحكمة أن ننتهى الى أن هذا أمر مستحيل ، وأن الفضيلة غير قابلة للتعليم . ولا يجد أنيتوس ما يجيب به . كما أنه يغضب ويتهم سقراط بأنه يحط من قدر أثينا وساستها .

ان أنيتوس لم يشارك منذ بداية المحاورة فى أسئلة — وتمييزات — مينون . ان ما يود قوله ، هو أن الفضيلة تكتسب بالممارسة ، بمحاكاة الآباء والأقدمين ؛ تماما مثل الطباع الحسنة التى « يعلمها » المرء بهذه الطريقة للأطفال . خطأ مقبول من جانب أنيتوس : ففى رأيه الفضيلة والتقاليد والعرف المتوارث

ليست سوى شيء واحد . ان نقد الرجعية الاجتماعية يعد فى رأيه جريمة : وما قيمة سقراط بأفضل من أحد السوفسطائيين .

وتستأنف المناقشة مع مينون . فاذا لم تكن الفضيلة قابلة للتعليم فهى ليست بعلم . ويقر مينون ذلك راضيا . انه متفق كذلك مع هذا الرأى منذ وقت طويل مثل معلمه جورجياس الذى يسخر دائما من أولئك الذين تعهدوا من بين زملائه بتعليم الفضيلة . « ان الشيء الوحيد الذى ينبغى لنا التطلع اليه هو أن نخلق خطباء » . فالفضيلة ليست هبة من الطبيعة مثل الجمال والقوة . ويقر مينون هذا أيضا .

اذن ما هى ؟ اننا دائما لا نعرف عنها شيئا . ومع ذلك يلاحظ سقراط أننا ربما لم نستنفد بعد كل الامكانيات لتعريف الفضيلة . خصوصا وأنه من الممكن الاعتراف بأنها « ظن صادق » ἀληθής δόξα ، أى انها شيء مثل العقيدة أو الاقتناع الأعمى ، ولكنه صادق .

والواقع أن الظن الصادق ، من الناحية العملية والفعلية مرادف للمعرفة . والشيء الوحيد الذى يختلف فيه فعلا عنها هو عدم ثباته من حيث أنه غير « مقيد ببرهنة عقلية » وهذا بالضبط هو الذى يحوله الى علم . ولكن ، مرة ثانية ، يكفى من الناحية العمليه ، أن يكون لدينا ظن صادق . ولذلك يمكن القول ان

ساسة الدولة أمكنهم ، من ناحية ، أن يسوسوا المدن بنجاح لأنه كان لديهم ظن صادق . ولكن ، من ناحية أخرى ، لأنه لم يكن لديهم سوى الظن الصادق ، وليس العلم ، فلم يكونوا قديرين على أن يورثوا فضيلتهم لخلفهم . والواقع ، « أنهم ، بالنسبة للعلم ، لا يختلفون فى شيء عن الأنبياء والعرافين ؛ لأن هؤلاء أيضا ينطقون بالحقيقة فى أغلب الأمر ولكن دون أن يعرفوا شيئا عما يذكرونه » . « وكذلك أولئك الذين أوتوا الفضيلة . فانما تأتيهم بفضل الهى دون تدخل للذكاء . وسيظل الأمر هكذا دائما ، على الأقل الى أن يظهر بالصدفة رجل الدولة الذى يورثها للآخرين » . وعندئذ سيكون مثل هذا الرجل بين زملائه « مثل انسان حقيقى بين الأشباح » .

وينتهى سقراط الى القول بأنه « يبدو اذن أن الفضيلة عند الذين تتجلى فيهم انما هى نتيجة فضل الهى . فما هى على التحقيق؟ اننا لن نعرف هذا عن يقين الا اذا بدأنا ، قبل البحث عن كيفية حصول الانسان على الفضيلة ، بالبحث عما هى الفضيلة فى ذاتها » .

ولكن الوقت قد تأخر ، ولدى سقراط أعمال أخرى ، وعليه أن يرحل تاركا محاوريه ، فيطلب من مينون أن « يهدىء » ضيفه أنيتوس .

* * *

ويظهر ان المحاورة تنتهى بفشل ، بل بفشل مزدوج . فاننا لا نعرف أكثر مما عرفنا فى البداية ما الفضيلة ، وهل فى الامكان تعلمها . ان سقراط لم ينجح الا فى « تبريد » مينون بأن أظهر له جهله ، وفى اثارة غضب أنيتوس .

هذا لا شك فيه . ولكن من المخطىء ؟ اننا وقد شاركنا فى المحاورة لا نتردد فى الاعتراف بأن مسئولية الفشل لا تقع على عاتق سقراط وانما على مينون وحده . فاليه فى الحقيقة يرجع الفضل فى تشعب المناقشة وتوجيهها وجهة تنافى العقل السليم ، باثارة مشكلة : ما اذا كان فى الامكان تعلم الفضيلة قبل معرفة ما هى فى ذاتها . ومينون أيضا ، لأنه لم يفهم شيئا من الدرس الذى لقنه اياه سقراط — حكاية العبد — هو الذى رفض أن يتناول بحث المشكلة الأساسية ورجع بموضوع الحديث الى الطريق الخطأ .

قلنا ان مينون لم يفهم شيئا من درس سقراط .. هذا قليل : انما كان يجب علينا أن نقول انه لم يفهم شيئا من دروس سقراط . فان سقراط لم يعطه درسا واحدا وانما دروسا عديدة . وهذه الدروس لم تفده شيئا بالمرة . وهذا لا يدهشنا فى الحقيقة كثيرا . فنحن الذين فهمناها قد فهمنا أيضا سبب عدم فهمه .

فأولا ، مينون لا يعرف التفكير . انه لا يعرف ما الحد ولا يعرف ما الدور ولا فائدة من أن يشرح له سقراط الأمر . فانه غير قادر على التعلم .

انه لم يلحظ أن سقراط باقتراحه مماثلة الفضيلة « للظن الصادق » انما كان يسخر منه (ولكن ليس منا) : فكيف فى الواقع يستطيع الانسان معرفة أن الظن « صادق » أى أنه مطابق للحقيقة ، دون أن يكون حاصلا على الحقيقة ، أى على العلم ؟ لقد فهمنا نحن ، ولكن مينون لم يفهم . « ان ما تقوله يا سقراط لبالغ الأهمية » هذا هو كل ما يجيب به . ان مينون لا يدرك شيئا : ولا حتى التهكم المقذع فى مقارنة رجال الحكم الأثينيين « بالعرافين » وفى الاقرار بأن الفضيلة تأتيهم « هبة من الآلهة » . وعندما يقابل سقراط بين هؤلاء الحكام الزائفين وصورة الحاكم الحقيقى ، الحاكم الذى يمتلك العلم [1] فانه يعقب قائلا : « هذا قول رائع جدا يا سقراط » .

مينون لا يعرف التفكير : لأنه لم يتعلمه . فالتفكير ، أى التفكير السليم والادراك الصحيح المتفق مع الحق ، هو بالضبط الذى يكوّن العلم ، وهذا هو ما يعلم ويدرس . (ونحن الذين

---

(١) هذا هو « رجل الدولة » ، « الحاكم الفيلسوف » فى « الجمهورية » و « السياسة » .

مررنا بمدرسة أفلاطون الشاقة [1] نعلم هذا أفضل من أى شخص آخر .) أما مينون ، صديق جورجياس ومريده ، فانه لم يفعل ذلك . ان ما تعلمه مينون ليس هو التفكير المنطقى السليم ، وانما هو الحديث المقنع . انه ليس بفيلسوف ، ولكنه معلم بلاغة . ان الحقيقة لا تهمه كثيرا ، فليست هى ما ينشده ، وانما ينشد الفوز والنجـاح .

مينون لا يعرف التفكير : لأن الحقيقة فى الواقع لا تعنيه كثيرا . فالتفكير ، والبحث عن الحقيقة ، ومحاولة المرء أن يوقظ فى نفسه « ذكرى » معرفة منسية ، شىء عسير وأمر خطير . انه يتطلب جهدا وعناء . ومن أجل هذا كان التفكير يفترض وجود حب للحقيقة وشغف بها . وكذلك كانت التربية العقلية والتربية الأخلاقية تسيران بالضرورة جنبا الى جنب .

التفكير أمر خطير . ولكن مينون ليس خطيرا بالمرة . فالسؤال الذى يلقيه على سقراط : —

هل يمكن للفضيلة أن تعلم ؟ — والاعتراض الذى يثيره : — كيف يبحث الانسان عما يجهل ؟ — انها كما نعلم جيدا أسئلة

---

(١) منهج الجدل الأفلاطونى هو تماما منهج العـلم : عرض مشكلة ، ثم وضع فرض ، ثم مناقشة تطبيقاته ونتائجه ، وأخيرا مطابقته بحقيقة ثابتة .

نوقشت على نهج جديد . وهى على لسان مينون ، أسئلة بلاغية . ومينون لم يوجهها ليحصل على جواب ، وانما ، على العكس ، ليستطيع الاسترسال فى الحديث على رسله . ثم انه بوغت بقسوة حين وجد نفسه فجأة وقد « خدرته » و « شلته » أسئلة سقراط . انه مخدر ومشلول ؛ وليس — وهو المنزه عن الخطأ — «مشجّعا» و « مدفوعا » نحو البحث عن الحقيقة . انه ينفر من المتابعة الجدلية الشاقة العسيرة لماهية الفضيلة . ولهذا السبب لا يفهم الدرس الذى يتضمنه سؤال العبد . وسبب آخر أعمق بكثير وفيه التفسير الأخير لفشله : ان ما هية الفضيلة لا تهمه فى شىء .

مينون والفضيلة : هذه المقارنة وحدها مضحكة . لأن كل انسان يعرف صاحبنا مينون ، صديق وتلميذ السوفسطائيين ، يعرف أنه هو نفسه سوفسطائى اذا سمحت الظروف . انه التاجر المضارب ، والمغامر المخاطر ، والجندى المحارب ، وباختصار الفتى اللطيف المثقف ، وما من أحد يجهل أن مشكلة الفضيلة لا تثير حماسته بالمرة . ان ما يسعى اليه انما هو شىء آخر ، انه « الأشياء الطيبة » فى الحياة الدنيا : النجاح ، والثروة ، والقوة ..

أو اذا شئنا ، فان ما يسميه مينون فضيلة وحياة فاضلة ، حياة جديرة بأن نحياها ، هو تماما ما يسميه العامة — وأنيتوس — بهذا الاسم : أى الحصول على كل هذه « الأشياء الطيبة » .

كما أن « تعليم الفضيلة » تعني ، عنده ، تعليم الوسائل الفنية التي تؤدي بنا الى هذه الغاية المرجوة .

وكيف يستطيع فهم درس سقراط : وأفكار كل منهما تتحرك في مستوى مختلف عن الآخر .

ومع ذلك فهذا الدرس واضح وضوحا كافيا . ثم اننا فهمناه جيدا . واذا كان سقراط في الواقع استطاع « تعليم » الهندسة للعبد التابع لمينون ، فذلك لأنه كانت توجد في نفس العبد بقايا وآثار وبذور معرفة هندسية ، هذه البذور العرفانية semina scientiarum ، الفطرية في النفس ، innés كما سماها ديكارت بعد ذلك بألفي عام ، استطاعت أسئلة سقراط أن توقظها وتجعلها تنبت وتؤتي ثمارها . ولكنها لم تستطع ذلك الا لأن العبد ، اقتناعا منه بجهله ، شاء أن يبذل الجهد اللازم « لتذكر » الحقائق « المنسية » .

والأمر كذلك تماما فيما يتعلق بالفضيلة . فلو استطاع مينون ، أو لو أنه أراد ، أن يبذل جهده في التفكير كما طلب منه سقراط ، لأدرك — كما أدركنا نحن — أن المثل الأعلى لرجل الدولة الحق ، الخليق بتوريث و « تعليم » فضيلته ، هو ، عند سقراط ، مثل ممكن تحقيقه . وبالتالي أن البرهنة التي بين لنا بها سقراط أن الفضيلة ليست علما — ما دامت لا تعلم — لا يجب أن تؤخذ

بمعناها الحرفى . فهى لا تعلم » ولكنها « يمكن » أن تعلم . وكما قيل فيما بعد :

de non esse ad non posse non valet consequentia

ومن جهة أخرى ، أصحيح حقا أنه لا يوجد معلمون للفضيلة وأنها لا تعلم ؟ اذن ما الذى يفعله سقراط ؟ أليس من الواضح أن كل عمله — الى حين مناقشته لمينون وأنيتوس — ليس شيئا آخر سوى تعليم الفضيلة ؟ أو ، اذا شئنا » تعليم الحكمة ، التى ما هى الا علم الخير ؟.

مينون لم يفهم الدرس ؟ ذلك أنه لا يوجد فى نفسه — أو لم يعد يوجد — آثار لمثال الخير . كذلك ، فى رأينا ، ان نتيجة المحاورة — غير المدونة — أى الاجابة على سؤال مينون » واضحة كل الوضوح : نعم ، الفضيلة تعلم ما دامت علما [1] . ولكنها لا تعلم لمينون .

---

(١) ما دامت الفضيلة « علما » فانها لا يمكن أن تعلم الا كما تعلم العلوم ، أى بجهد وسعى للاكتشاف من ناحية التلميذ وليس بتلقين وتدريب يفرضه عليه المعلم أى من الداخل وليس من الخارج .

٣ـ محاورة بروتاجوراس

انها نفس الأسئلة — ما الفضيلة ؟ أيمكن ان تعلم ؟ — التى تكوّن الموضوع الرئيسى لمحاورة بروتاجوراس . واحدة من أجمل محاورات أفلاطون وأكثرها تسلية [١] . ولكن الموقف الذى نواجهه فيها ليس هو نفس الموقف فى محاورة مينون [٢] . الواقع أنه بينما نرى مينون لا مذهب له أساسا ، ولا يفعل شيئا أثناء المناقشة سوى توجيه الأسئلة نجد أن لبروتاجوراس نفسه مذهبا يعتنقه ، اعتناقا جديا تماما . كما نرى المناقشة فى هـذه المحاورة أكثر انسياقا وعلى الأخص أكثر وضوحا عنها فى محاورة مينون : فالبراهين التى لم تكن الا تخطيطا أو مجرد اشارة بسيطة فى هذه ، قد طالت واكتملت فى تلك . وبالاضافة الى ذلك فان

---

(١) محاورة بروتاجوراس مسلية كاحدى كوميديات أريستوفان .

(٢) لن نعرض هنا محاورة بروتاجوراس بتفصيـل أكثر من محاورة مينون أو محاورة تيتاتوس . كما أننا سنغفل ذكر ذلك المنظر المضحك للغاية « لاستعراض » السوفسطائيين فى مسكن الثرى المتعجرف كالياس ، وأحاديث هيبياس وبروديكوس ، وكذلك أحاديث سقراط : وليرجع القارىء فيهـا الى نصوص أفلاطون .

سقراط وجد نفسه مضطرا الى عرض مذهبه ليقابله بالمذهب الثابت المترابط للسوفسطائى الكبير . ومع ذلك تنتهى المحاورة بنتيجة يصفها سقراط نفسه بأنها محيرة للغاية وخادعة : فالواقع أن « سقراط الذى أنكر أن الفضيلة يمكن أن تعلّم ، يقرر أنها علم ، وأن العدالة والعفة والشجاعة كلها علوم : وهذه هى أوكد وسيلة لبيان أنه يمكن تعليم الفضيلة . بينما بروتاجوراس ، الذى أكد أولا كحقيقة واقعة أنها يمكن أن تعلم ، نجده الآن يرى فيها أى شيء الا أن تكون علما ، وهو ما يبعد عنها كل احتمال لأن تعـلّم » .

ولكن ينبغى أن لانتعجل . ولنلق نظرة على المحاورة . انها من الناحية الأدبية عمل كامل تماما . وشخصيات الدراما ، أو على الأصح « الكوميديا » الوفيرة والمتنوعة ، يلعب كل منها دوره الخاص ، ويحيا كل منها حياته الخاصة ، ويتكلم كل منها لغته الخاصة . (أفلاطون استاذ فى فن المحاكاة التمثيلية ، أو فى « على طريقة .. ») والصورة التى اتخذها أفلاطون « صورة المحاورة تروى على لسان سقراط » تتيح لهذا أن يطلق العنان لقريحته كلها على حساب خصومه . انها حرب نظيفة : السخرية فيها والمفاكهة من أمضى أسلحة المجادل . انها تهدم سمعة ذلك الذى يهاجمه .

وتستهل المحاورة ، استهلالا مسليا للغاية : فيروى سـقراط كيف أنه قبل شروق شمس هذا النهار أيقظه صديقه الشاب أبقراط الذى كان قد بلغه ليلة الأمس خبر وصول السوفسطائيين الى أثينا ، فجاء دون أن يضيع دقيقة من وقته ، يطلب من سقراط أن يوصى به عند بروتاجوراس : قال له : « هيا بنا نلحق به قبل أن يخرج ، انه يقيم عند كالياس بن هيبونيكوس فلنمض الى الطريق » .

ان أبقراط رائع فى فورة شبابه ، وفى رغبته فى التعلم ، وفى تحمسه للحكمة الجديدة التى يدعو اليهـا السوفسـطائيون ويطرونها . وأبقراط — ومن الخسارة أننا نكاد لا نعرف عنه شيئا : فمن أجل أمثاله من الشباب كتبت محاورة بروتاجوراس — يمثل الشباب الأثينى الذى لم تعد ترضيه النظم القديمة ، والذى يتطلع الى التجديد ، الى القيم الجديدة ، والبناء الجديد ، والمدنية الجديدة .

أبقراط ينشد التجديد ، ولكنه لا يعرف تماما ماذا يريد . لهذا يجب أن لا ندهش كثيرا حين نراه يطلب من سقراط أن يوصى به لدى السوفسطائيين . (لا ريب فى أن القـراء / المستمعون لأفلاطون قد تذوقوا ما فى الموقف من سخرية) . فمن الواضح أن أبقراط ، شأنه شأن الأثينى العادى عموما ، لا يميز بين المذهب السقراطى والمذهب السوفسطائى ، الذى يبدو أحدهما قريبا كل

القرب من الآخر . ألا يعارض الاثنان الأخلاق القديمة ؟ ألا يقوم الاثنان بنقد الرأى المشترك ؟ ألا يتضمن المذهبان الدعوة الى التجديد ؟ ان هذا هو السبب الذى من أجله وافق سقراط على أن يذهب به الى بروتاجوراس ؛ لكى يهيىء له فعلا أن يقابل بين المذهبين ، وأن يتيح له الاختيـار . ان المحـاورة كان يمكن — أو يجب — أن تسمى : أبقراط بين مفترق الطرق .

ثم ان المحادثة التمهيدية بين أبقراط وسقراط من الأهميـة بمكان — اذ يسأل سقراط صديقه الشاب : ماذا تريد باختصار ؟ ماذا تريد أن يعلمك بروتاجوراس ؟ — وندرك أن أبقراط لا يسعى الى تعلم حـرفة ، كما أنه لا يرغب فى أن يصـبح هو نفسه سوفسطائيا . انه يرغب فى تلقى تعليم بروتاجوراس ؛ « بسبب ثقافته » ، « ولأنه يناسب الرجل الحر » ، كما تلقّى تعليم معلم اللغة ، ومعلم القيثارة ، ومعلم الألعاب . — حسن جدا ، ولكن مم يتكون هذا التعليم ؟ ما هو الفن الذى سيعلمه له بروتاجوراس؟ — ويقول أبقراط : انه فن القول الحسن . ويجيب سقراط : قول حسن عن أى شىء ؟ ان الانسان يحسن الكلام فى الشىء الذى يعرفه [١] . « فما هو اذن هذا الشىء الذى يعرفه السوفسطائى نفسه ويعرّفه لتلميذه ؟ » .

---

(١) ان تصور سقراط للبلاغة هو تصور ديكارت وبوالو فيما بعـــد .

ويرتج على أبقراط . انه لا يعرف ما هذا الشيء المعين من المعرفة الذى يختص به السوفسطائى . ويرتج ، بالمثل على القارىء الحديث . ولكن لسبب يختلف عن هذا . انه لا يستطيع الاعتراف بأن سقراط يجهل وجود الخطابة — وهى « فن القول » — وأنه يجهل أن الانسان يتعلم الكلام كما يتعلم العدو ، والمصارعة أو الرياضة البدنية . كما يبدو له أن سؤال سقراط سوفسطائى الى حد ما . — ومع ذلك فهو مخطىء . لأن سقراط لا يجهل وجود الخطابة ، ولكنه ينكر عليها قيمتها . فالخطابة لديه ليست فنا .

أو على الأقل هى فن دنىء كل الدناءة بمقارنته ، لا بالمبارزة أو الألعاب الرياضية ، وانما على الأكثر بفن الطهو . فالواقع أن معلم الألعاب الرياضية ، الذى يكوّن ويدرب الجسم ، يعرف ما هو خير للجسم وما ليس بخير له . أما الخطيب — الذى يزعم مع ذلك أن فى قدرته تكوين نفس تلاميذه — فهو لا يعرف ما هو خير لهذه النفس : انه لو عرف هذا لما أصبح خطيبا وانما فيلسوفا ، ولما قال لنا ان الخطابة فن صورى بحت ، فان فنا صوريا بحتا للكلام سيؤدى الى كلام بدون تفكير ، من حيث أنه لا يوجد — كما شرح لنا فى محاورة خارميدس — تفكير صورى بحت [1] ،

(١) من المؤسف أن النقاد قد تجاهلوا دائما الأهمية الفلسفية لمحاورة خارميدس .

واذن فهو لن يعمل على تكوين النفس ، ولكن بالعكس عـلى تشويه النفس التى تنقاد اليه لسوء طالعها .

ويبين سقراط لصديقه الشاب كم هو أحمق اذ يريد أن يأتمن على نفسه ، أى على أثمن ما يمتلك ، شخصا لا يعرفه ويسميه « سوفسطائيا » وهو لا يعرف حتى معنى سوفسطائى ، يأتمنه على نفسه لكى يعنى بها ويكوّنها ويغذيها — اذ ما العلم اذن ان لم يكن غذاء للنفس ؟ — وهو لا يعرف أيغذيها غذاء طيبا أم خبيثا ، ولا يعرف أيضا ما اذا كان يعلم — مثلما يعلم الطبيب والمدرب عن الجسد — ما الغـذاء الطيب للنفس وما الخبيث ؟ ألم يكن من الحكمة أن يستعلم عن ذلك أولا ؟ .

* * *

العلم غذاء النفس : لقد بلجت الصورة فأتاحت لنا أن نفهم جيدا معارضة سقراط الجذرية للخطابة . فالخطابة فى الواقع تظهر الشيء الضعيف قويا [1] ، فهى اذن فن ينتج التمويه . ولكنه الحق لا التمويه ، هو الذى يجب علينا أن نغذى النفس به [2] اذا أردنا أن نصونها أو أن نهبها القوة والصحة [3] .

---

(١) ان ما يفاخر به الخطيب هو القـدرة على اظهار دعوى او برهان ضعيف بمظهر القوة .

(٢) الحقيقة غذاء النفس . . وكذلك يرى ديكارت أن هـدف الرياضيات هو « اطعام النفس الحقيقة » .

(٣) قوة النفس وصحتها ، هى الفضيلة تماما .

ولكن فلنستمر . ولنسأل اذن بروتاجوراس نفسه عما يقوم بتعليمه وعن النفع الذى يمكن أن يصيبنا من تعليمه . — ان بروتاجوراس يجيب قائلا ، وهو يوجه حديثه الى أبقراط : « أيها الشاب ، انك ان صاحبتنى ، فهاك ما سوف تحصل عليه : بعد يوم تقضيه معى ، ستعود الى بيتك وأنت أفضل حالا . وبالمثل فى اليوم التالى ، وهكذا سيتميز كل يوم من أيامك بالرقى نحو الأفضل » . — ويرى سقراط أنه قول مبهم جدا ، فلا شك فى أن أبقراط سيكتمل يوما بعد يوم ، ولكن فيم ؟ — ويقول بروتاجوراس : « ان موضوع تعليمى هو كياسة كل فرد فى ادارة بيته ، والقدرة ، فيما يختص بأمور المدينة ، على أن يسوسها سياسة كاملة بالفعل والقول » . واذن فان من يزعم السوفسطائى تكوينهم هم المواطنون الصالحون والسياسيون الصالحون .

ونلاحظ أن هذا هو تماما ما يسعى اليه « أبقراط بن أبولودورس ، سليل المجد والثراء .. ، الذى .. يرغب فى أن يجعل لنفسه اسما فى المدينة .. « وهو أيضا ما يبتغيه مينون . وهذا هو ما يسميه اليونانيون الفضيلة السياسية أو « الفضيلة » وحسب . واذن فلقد أجاب بروتاجوراس على ما طلب منه . ان مثله الأعلى هو مثل واحد من العوام ، لا يجاوزه فى شىء ولا يعارضه البتة .

ولكن فلنستمر : ان بروتاجوراس يدعى تعليم « الفضيلة السياسية » . فلو كان ما يدعيه صحيحا — فان هذا ، ونقولها قولة عابرة ، سيجعله أسمى من رجال الماضى العظام ، أولئك الذين لم يعرفوا أبدا أن ينقلوا علمهم أو فنهم الى خلفائهم . ولو كان هذا صحيحا لأصبح بروتاجوراس رجل الدولة الحق الذى لمحنا صورته فى محاورة مينون .

ولكن ، هل الفضيلة (الفضيلة السياسية أو الفضيلة عموما) يمكن أن تعلم ؟ ان سقراط فى ريب من هذا ، وهو يعارضه ببرهان رأيناه يستعمله من قبل فى محاورة مينون : فالأثينيون، وهم شعب ذكى ، لا يعترفون بهذا ، ولا يعتقدون فى وجود خبراء فى هذا الموضوع . من أجل هذا ، نراهم ، حين يكون الأمر متعلقا بمسائل فنية — كاقامة مبان أو بناء سفن — يحتكمون الى آراء الخبراء المختصين ، بينما هم فيما يتعلق بأمور الدولة ، يستمعون الى نصيحة أول قادم . وبالاضافة الى ذلك ، فان أحكم الأثينيين وأمهرهم يشاركون عامة الشعب هذا الرأى صراحة فهم لا يستحضرون لأبنائهم معلمين للفضيلة ولا هم أنفسهم يعلمونها لهم (كالحال مع بركليس مثلا) : ذلك لأنهم يرون أن هذا أمر مستحيل .

من الواضح جدا (لنا نحن الذين نعرف حجج سقراط ونعلم

أنه لا يعير رجال السياسة الأثينيين أى اعتبار) أن برهان سقراط مجرد برهان ساخر ، ولكنه يصلح لحاجة بروتاجوراس اذ أن هذا فى تصوره « للفضيلة » لا يجاوز أبدا مستوى العـامة ، مستوى « الرجل العادى » ، مستوى أنيتوس . كما أن اجابة بروتاجوراس — التى لا يعرف كيف يطورها — تدلنا عليه .

يرى بروتاجوراس أن الفضيلة لا تعلم فحسب ، وانما تعلم كثيرا جدا . فنحن نتعلمها طوال حياتنا ، والجميع يعلمنا اياها : آباؤنا ومعلمونا ومواطنونا . ولما كان أفراد المدينة جميعا يملكون الفضيلة والعدالة والمعرفة ، وهى الشروط الضرورية لوجود المدينة ، فجميعهم اذن يتبادلون تعلمها فيما بينهم . ومن أجل هذا نفسه نرى عادة أنه من الضرورى وجود معلمين اخصائيين للفضيلة . واذن ، على عكس ما يزعم سقراط ، فجميعنا تؤمن بأن الفضيلة تعلم . وهـذا نتيجة لحقيقة واقعة وهى أننا نلوم ونؤنب أولئك الذين تنقصهم الفضيلة . وهل اللوم والتأنيب فى الواقع سوى اعطاء درس ؟

ولكن ، اذا كانت الفضيلة من نصيب كل أبناء المدينة ، فسنفهم السبب فى أن أبناء رجال الدولة العظام لا يتميزون عن أبناء سائر المواطنين : من حيث أن الفضيلة يعلّمها الجميع للجميع ، فان تعلمها يكون واحدا للجميع . واذن فان المواهب الطبيعية —

ولو أن الفضيلة ليست مجرد هبة طبيعية خالصة — تبرز قيمتها وأهميتها . ولو أن الناس جميعا يتعلمون الموسيقى ويدرسونها لما كان من الضرورى أن يصـــبح أبناء الموســـيقيين العظام هم أنفسهم موسيقيين بارعين .

فالفضيلة اذن تتعلم كما تتعلم لغة الوطن التى لا يعلمها أحد لأبنائه لأنها مكفولة للجميع . ويبقى بعد ذلك أن يكون لدى بعض الناس استعداد خاص لتلقين مثل هذا التعليم وهذا هو الزعم الذى ، فى رأى بروتاجوراس ، يرفع من شأنه [١] .

ان دعوى بروتاجوراس — وهى دعوى قوية جدا كما قلنامن قبل — بحث فى مذهب اجتماعى منطقى ومعقول [٢] . انه لا يزعم

---

(١) لو أن بروتاجوراس عاش الى وقت متأخر قليلا لاستطاع ان يقول : كل الناس يعلمون الأطفال لغة الوطن أما أنا فأعلم فقه اللغـــة .

(٢) لا شك فى أن القارىء الحديث يميل الى الاحساس بالاتفاق معبروتاجوراس، فهو فىأغلبالظن متأثر بمذهب النسبيةالاجتماعى بقدر تأثر بروتاجوراس نفسه وهو لايميز أكثر منه بين العادات والأخلاق . انه يقول ان مما لا ريب فيه أن مذهب بروتاجوراس فى النسبية الاجتماعية ، مثله مثل « فلسفة النور » التى قورنت حينا بالسوفسطائية ، قد لعب دورا هاما جدا فى هدم « متحيزات » و « محرمات » و « أوهام » الفكر اليونانى (والفكر الحديث) ان مذهب النسبية الاجتماعية مذهب معقول للغاية ولا يصبح باطلا الا اذا أطلق على اطلاقه .

تجديد المجتمع ولا اصلاحه أو تصوره « للفضيلة » ان ما يعد به — ويدل نجاحه على أنه صدق فيما وعد — هو أن يحلل فى تركيبه قانون νόμος مجتمع من المجتمعات ، وأن يعلمنا كيف نتلاءم معه وكيف ننال رضا أفراد هذه الجماعة ، وكيف نحصل على الثروة والنفوذ والسلطة . ولكنه لا يستطيع أن يعلمنا الغاية التى ينبغى علينا أن نستهدفها ، أو على الأقل أن يقول لنا انه يجب علينا هنا ايضا أن نعمل وفق رغبات الجماعة ، وأن نترك اذن كل ادعاء بالمعرفة السامية التى هى — فى رأى سقراط وفى رأى بروتاجوراس — تميز رجل الدولة .

ولكن لا يزال هناك شىء آخر : ان مذهب بروتاجوراس الاجتماعى يرغمه على اقرار المفهومات الشائعة المتعلقة بالفضيلة . ولكن هذه المفهومات ، ككل مفهومات الرأى المشترك ، مفككة ومبهمة بل ومتناقضة كما سيبين لنا سقراط . فالواقع أن كلا من الرجل العامى وبروتاجوراس يتكلم عن الفضائل : الحكمة والشجاعة الخ .. ولكن ما هى ؟ لا بروتاجوراس ولا الرجل العادى يعرفها [1] ، وذلك لأنه لا هذا ولا ذاك « يفكر » . فهما

(١) يعلم بروتاجوراس بغير شك أن المفهومات العامة العادية غيرمترابطة وليست بذات قيمة ومذهبه الاجتماعى ، الذى يضعها فى مستوى أخلاق وتقاليد (ونواميس) νομοι المجتمعات المختلفة ، انما يلعب تجاهها دورا ناقدا هداما ، يماثل تماما الدور الذى يلعبه مذهب الشك عند مونتانى أو المذهب الاجتماعى فى ايامنا هذه . وهو مثلهما ايضا ، مذهب « تقدمى » و « متحرر » . وهو ، كما يراه أفلاطون ، يؤدى فى النهاية الى فراغ الهدم الذاتى والعدمية .

حبسا نفسيهما فى دائرة اللغة ، لايستطيعان تجاوزها ليدركا الأشياء ذاتها ، أو بالأحرى ، الماهيات التى تدل عليها الالفاظ ، دلالة سهمة ناقصة . وهما لا يدركان أيضا أن الفضائل المختلفة انما لها ماهية واحدة بذاتها هى المعرفة ، ولهذا فالفضائل جميعها يتضمن بعضها البعض ، جميعها ، حتى الشجاعة التى هى معرفة الشىء « المخيف حقا » والشىء الذى ينبغى خشيته والشىء الذى لا يخاف منه ولا يخشى . وبعبارة حديثة : فالفضيلة تقتضى تدرج القيم وهى ليست سوى معرفة هذا الدرج . فالسلوك الفاضل يصدر حتما عن معرفة الخير ، اذ عند سقراط ، كما هو عند سبينوزا ، المعرفة والحكم والعمل شىء واحد .

* * *

ولكن فلنعد الى المحاورة . لقد رأينا بروتاجوراس يرى أن الفضيلة يمكن أن تعلم . وكيف يمكنه أن يجعل ذلك مجالا للشك وهو الذى يجعل منها مهنة له ؟ انه مثل مينون تماما يزج بنفسه فى مناقشة المشكلة : ما اذا كانت الفضيلة يمكن ، أو لا يمكن أن تعلم ، دون ان يحدد تحديدا صحيحا ما يعنيه بهذه العبارة . وهو كذلك يعجز عن أن يأتى بجواب على سؤال سقراط : ما الفضيلة ؟ أو بعبارة أخرى : « هل الفضيلة كل واحد وان العدالة والحكمة والطهارة (δικαιοσύνη καί σωφροσύνη καὶ ὁσιότης)

أجزاء لها ، أو أن الفضائل التي عددتها ما هى الا أسماء مختلفة لكل واحد بذاته ؟ »

ولزيادة الفهم : بروتاجوراس لا يستطيع أن يجيب على سؤال سقراط الذى ينطوى على مشكلة وحدة المتعدد ، أو بمعنى أدق مشكلة وحدة أنواع من جنس واحد ، أو مشكلة وحدة أصناف تحقق الماهية (εἶδος) انه لا يستطيع الاجابة لسبب واضح وهو أنه لا يفهم السؤال ، ولكن ، من ناحية اخرى ، لأنه لا يفهم السؤال ، فهو يظن أنه يجيب عليه بقوله : « ليس أيسر من هذا .. فالفضيلة واحدة .. والفضائل .. أجزاء لها » . — ولكن العلاقة بين الأجزاء والكل ليست بالعلاقة البسيطة ، كما أنه من العسير جدا تحديدها بدقة . ثم يحاول سقراط أن يحكم تفكير بروتاجوراس بأن يخيره بين حالتين تتمثل لنا فيهما هذه العلاقة فى أشياء مادية : « هل الحال كما فى أجزاء الوجه حيث يكون الفم والأنف والعينان والاذنان أجزاء لهذا الوجه ، أو كالحال فى أجزاء كتلة من الذهب لا يختلف بعضها عن بعض ؛ ولا يختلف جزء منها عن الكل الا فى أبعاده ؟ » ومع أن بروتاجوراس أكد أن الفضيلة واحدة ، فانه مع ذلك لا يستطيع أن يبت برأى بشأن الاختيار الثانى . فهو يرى مع العامة أن الفضائل تشترك فيما بينها فى أشياء ولكنها مع هذا تختلف الواحدة عن الأخرى : فنحن نعلم أن الفضائل كلها لا تقع من نصيب رجل واحد ،

« فكثير من الأفراد يكونون عدولا دون أن يكونوا حكماء ، أو شجعانا وليسوا عدولا » وهو أيضا يبت فى أمر الاختيار الأول : بأن العلاقة بين فضيلة وغيرها من الفضائل (وبينها وبين الكل) كالعلاقة بين أجزاء الوجه .

ولكن ، اذا كان الأمر كذلك ، اذا كانت الفضائل تكوّن كل منها شيئا منفصلا ومعينا فى ذاته ، « لكل منها خاصية خاصة » ، اذا كانت تختلف فيما بينها كما تختلف العينان عن الأذنين ، اذا كانت بعبارة أخرى (وهى بلا شك ليست عبارة أفلاطونية ولكنها تسمح لنا أن ندرك المشكلة ادراكا أفضل) ، اذا كانت الفضائل لا تكوّن الا كلاما ميكانيكيا ، فسيتبع ذلك مباشرة أنه لن يكون بينها أية رابطة داخلية ، أو أى تطابق طبيعى ، وأنه على عكس ما قرره بروتاغوراس أولا ، لن تكون الفضيلة « واحدة » وانما « متعددة » . واذن يجب علينا أن نقول ان أى « جزء » من الفضيلة يشبه أى جزء آخر ، وانه لا يوجد شىء مشترك بين العلم (ἐπιστήμη) ، والعدالة ، والطهارة ، والحكمة (σωφροσύνη) ، والشجاعة (ἀνδρεία) . ولكن فلنتابع التحليل ولنبحث معا عن الطبيعة الخاصة بكل منها . فأولا العدالة ، هل هى عمل معين (πρᾶγμα) أو أنها ليست « بأى شىء » ؟ فاذا كانت « شيئا » ، أى حقيقة واقعية ،

كما يعترف راضيا بروتاجوراس ، واذا كان الأمر كذلك فيما يتعلق بالقداسة ، والحكمة ، والشجاعة ، الخ .. وبمعنى آخر ، اذ كانت الألفاظ التى نعبر بها عن الفضائل ليست خمسة أسماء مختلفة لماهية واحـــدة بعينها ، وانما على العكس ، اذا كان كل منها ينطبق على حقيقة متمايزة ، على موضوع له صفاته الخاصة الى حد أنه لا يمكن أن يماثل غيره ، فيمكن أن تتساءل عما اذا كان هذا « الشىء » ، هذا « الموضوع » ، هذه الحقيقة التى نسميها « عدالة » (أو قداسة) هى فى ذاتها شىء عادل أو غـــير عادل (قدسى أو غير قدسى) . ولكن اذا نحن أبينا ، مع كل الناس ، الاعتراف بأن العدالة يمكن أن لا تكون شيئا عادلا ، أو أن القداســة يمكن أن لا تكون قدسية — « أى شىء ستكون القداسة ان لم تكن قدسية ؟ — فسينتج عن ذلك حتما « أن القداسة شىء من طبيعته أن لا يكون عادلا ، وأن العدالة شىء طبيعته أن لا يكون قدسيا ، وانما يكون غير قدسى . كما تكون القدسية أيضا غير عادلة واذن تكون بغير عدالة ، بينما تكون العدالة بغير قداسة » . مفهوم لا يقره لا سقراط ، الذى يرى على العكس أن القداسة عادلة ، وان العدالة قدسية ، ولا بروتاجوراس نفسه .

* * *

من المحتمل أن يجد القارىء الحديث حجج سقراط لفظية بعض الشىء بل وسوفسطائية الى حد ضئيل . انه بلا ريب سيرى

مـع بروتاجوراس أن سقراط قطعا كان صارما قليلا . فبازالة العلاقات هكذا بين الاشياء الى حد التماثل والى حـد التمايز المطلق [١] يمكن للانسان ان يثبت كل ما يشاء . وهو سيحكم بأن بروتاجوراس على حق فى أن يعترض بأن « هـذه الأجزاء للوجه التى ميزنا الآن بين خواصها والتى قلنا انها غير متشابهة ، ليست مع ذلك بغير تشابه فيما بينها أو بغير علاقة ما » وانه بالتالى ، لا شىء يمنعنا من القول بأنه يوجد بين « أجـزاء » الفضيلة أوجه شبه وعلاقات تماثل .

ومن المحتمل ، من ناحية أخرى ، أن يكون للقارىء/المستمع لأفلاطون رأى آخر ، بل رأى معارض كلية ، فيرى أن حجج سقراط كانت صحيحة تماما ، وأنه لا يمكن أن نحصـل من المقدمات المتناقضة المنهارة التى قبلها وأقرها بروتاجوراس ، على نتائج تختلف عنها ، وأن بروتاجوراس كان سيتحقق من ذلك بنفسه لو أنه شاء أن يبذل الجهد اللازم وأن يرتب تفكيره .

والواقع أن بروتاجوراس قد أقر بأن الفضائل « أشياء » أو موضوعات « حقيقية » وليست « أسماء » تكسو أو تعبر عن مفهومات ومعتقدات المجتمع وما اصطلح عليه . وما دام قد أقر

---

(١) هذه هى « الحيلة » المفضلة عند السوفسطائيين .

بذلك فلم يكن ليستطيع أن يفعل شيئا ، وهو الحسى الذى لا يعرف حقيقة أخرى غير تلك التى ترجع الى الحواس ، والموافقة على أن يأخذ اشياء مادية ، كالذهب والوجه ، لتمثل بناء هذه « الحقائق » والروابط الممكنة التى تستطيع الحفاظ على ما بينها . ولذا فقد اعترف مثلا بأن هذه الحقائق أو «الأشـــياء » — العدالة والقدامة — لها صفة خاصة ، لها طبيعة تجعلها كما هى عليه ، أو بعبارة أفضل ، تجعلها ما هى عليه . ولكن ، اذا كان حقا أن الذهب أو أى شىء مادى آخر له مثل هذه « الطبيعة » ألا يكون من الواضح — من الواضح لنا نحن على الأقل الذين نعـرف ، بفضـــل سـقراط (أو أفلاطـون) أن هـــذه « الطبيعــات » εἶδη أو οὐσίαι ليست أشـــياء مادية بالمـرة بل ولا شـبه مادية — ان هـذه « الطبيعات » نفسها ليس لها ، ولا يمكن أن يكون لها هى أيضا « طبيعات » تجعلها ما هى عليـه ؟ ولا عجب اذا كان بروتاجوراس ، بارتكابه هـذا الخطأ الفاحش ، باعترافه بأن العدالة — ليست عدالة وانما — : عادلة ، كما لو كانت رجلا أو فعلا ، يؤدى بالالزام المفروض بين هـــذه « الطبيعات » الى نفس التباين الشديد الموجود بين الموضوعات أو الأشياء المادية ؟

ولكن اذا كان بروتاجوراس فى الواقع يأبى الاعتراف بنتائج لا يمكن تجنبها ويعود الى وجهة نظر الرأى العام ، ألا يكون

هذا دليلا على أن المناقشة فى نظره ليست جدية ، وأن طبيعة الفضيلة لا تهمه كثيرا وأن الشيء الوحيد الذى يهتم به هو أن يظهر لنفسه هو ، بروتاجوراس، مهارته وقدرته على تعليم «الفضيلة السياسية» مهما كانت الروابط التى تربطها بالفضائل الأخرى ؟ أليس من أجل هذا ، كلما سمت المناقشة على المفهومات العامية ، تراه لا يحفل بها ، ويترك لسقراط أمر العناية بمتابعة التحليل معقبا بعبارة : « اذا شئت » المؤدبة المملة ولا يظهر اهتماما حقيقيا الا اذا وجد نفسه وقد حاقت به الهزيمة تحت وطأة أسئلة سقراط القاسية؟ ان شهرته وسمعته تهمانه أكثر بكثير من وحدة الفضيلة أو تعددها ! كما انه لسخط بروتاجوراس ، ولكيلا يعترف بدونيته فى المناقشة ، بعد أن نشبت بينه وبين سقراط مساجلة خطابية حول تفسير قطعة شعرية — وهذا ما أتاح له الفرصة ليلقى كلمة بديعة يرد عليها سقراط بكلمة مضادة ملؤها السخرية المطلقة [1] ،

---

(1) كلمة سقراط المضادة التى يحقق فيها ، بالاستعانة بالتفسيرات الجريئة جدا والتى لا تتفق مع الحقيقة ، عملا مذهلا باستشهاده بالشعراء لدعم نظريته الأخلاقية : لا أحد يفعل الشر بارادته ، ويفيد من ذلك بأن يقابل منهج التحليل الجدلى الذى يتحقق فى المحاورة ، بمنهج بروتاجوراس البلاغى ، وكذلك بأن يكشف لنا زيف اللجوء الى آراء الشعراء أو الحكماء الذين اصبحت نصوصهم الميتة قابلة للتفسيرات والتأويلات المتعددة المتباينة ، تفسيرات وتأويلات يرضخون لها دون أن يستطيعوا الرد علينا أو يثيروا أى اعتراض .

والحماسة الباهرة — يصر على ان يتناول المناقشة من حيث تركهـا .

لقد فشلت محاولة تحديد العلاقات بين الفضيلة والفضائل . ونحن نعلم جيدا السبب : لأننا حاولنا أن نحدد هذه العلاقات — مثلما حاولنا حل مشكلة : أيمكن للفضيلة أن تعلم أو لا يمكن؟ — دون أن نحاول أولا ، وهو ما كان ينبغى علينا عمله ، تعريف ما هى الفضيلة . ولقد أدركنا نحن هذا جيدا . أما بروتاجوراس فانه للأسف لم يفهم درس سقراط . ثم هو يكتفى بتحوير اجابته بقدر يسير . انه لن يقول بعد هذا ان الفضائل جميعا مختلفة ، أو على الأقل انها كذلك على الاطلاق : كلا ، ان بينها ، أو بالتدقيق بين بعض منها ، مثل الحكمة والذكاء والقداسة والعدالة بعض التشابه أو التقارب أو التجانس . أما الشجاعة ، فهذا شىء آخر بالمرة . ان بروتاجوراس فيما يختص بالشجاعة يتمسك بدعواه التى هى دعوى العامة : لا شبه بين الشجاعة والأجناس الأخرى من الفضيلة .

والحق أنه على الرغم مما يتخذه بروتاجوراس من سمات التعاظم فى تظاهره باحتقار الرأى العام وآراء العامة — سقراط لا يحتقرها وانما يسعى الى تنويرها وتعميقها — فانه قانع ، ليس فقط فيما يتعلق بالشجاعة ، بمستوى الرأى العام . ألا يعترف ، كالعلمة ، بأن الظلم يمكن أن يكون « خيرا » ، أى مفيدا ونافعا

لمن يقترفه ؟ ألا يعتقد ، كالعامة أيضا ، أن الخير قل أن يجتذب الطبيعة البشرية ولذلك لا يسعى الانسان اليه برغبته ، وأنه من أجل هذا قلما يتبع ، على الرغم من علمه بالخير ، الطريق الذى تهديه اليه معرفته وانما يرتد عنه « منهزما » كما يقول ، بالعاطفة وباللذة .

لا شك أن بروتاجوراس يزعم أنه لا يقبل القول (كالعامة من الناس) بأن المعرفة « شيء تافه لا جدوى منه ولا أهمية له ». انه ، كما يقول ، يتفق مع سقراط فى اعتبار أن المعرفة شيء له قوته وأن الحكمة والعلم هما أعظم القوى الانسانية . والواقع أنه لا يدرك أكثر من العامة الدور الذى تلعبه المعرفة فى تكوين دوافعنا وأفعالنا . ربما لأنه يجهل ما هى .

وهكذا لا يرى أن الانسان ، دائما وفى كل حال ، حتى فى الحياة الحسية ، يطلب الخير . بل خيره ما يجده حسنا ونافعا ولذيذا . وانه يتجنب الشر ، وبعبارة أخرى ما يضره وما يؤلمه . انه لا يرى أن لا أحد يعمل غير ذلك ، وأنه من العقل والخير أن يعمل هكذا . ان الخضوع لمباهج اللذة ليس بالمرة علامة على الضعف ولا يعد أبدا من سوء السلوك ، ما دام من الواضح أن اللذة خير وأن الألم شر [1] .

---

(١) مذهب السعادة على حق فى تقريره ان اللذة خير وأنها قيمة واقعية . وهو مخطيء فى اعتقاده أن اللذات هى القيم الوحيدة أو الخير الوحيد للانسان ، وفى انكاره وجود قيم وأنواع من الخير أسمى منها .

ولكن الا توجد لذات سيئة والام حسنة ، أشياء مقبولة ليست حسنة وأشيــاء غير مقبولة وليست سيئة ؟ — هكذا يعترض بروتاجوراس ، ويفحمه سقراط بقوله : أبدا . فما دامت هى مقبولة فهى حسنة وما دامت غير مقبولة فهى سيئة . فلا شك فى أنه ما دامت تترتب عليها نتائج غير مقبولة — أو على العكس مقبولة — ومثل ذلك اللذات التى تجر وراءها المرض أو الدمار أو الآلام التى يفرضها علينا الأطباء لشفائنا — فانه يمكن اعتبارها « سيئة » أو « حسنة» وقد تكلفنا هذه اللذات ثمنا فاحشا ، ولكن هذه مسألة حسابية (تجرى كل المناقشة على مستوى مذهب السعادة لا تجاوزه ، والا لما استطاع بروتاجوراس متابعتها) ، مسألة حسابية يمكن أن يخدع الانسان فيها ولا شك ، ويكون خداعه أيسر كلما كان يجهل القواعد والطرق الصحيحة لقياس وتقويم الأنواع المختلفة للذة والأنواع المختــلفة للألم وعلاقة الواحدة منهــا بالأخرى ، ولا يدخل فى حسابه حقيقة المنظور الزمنى — مثل المنظور المكانى الذى يجعل المرئيات البعيدة تبدو لنا صغيرة والأشياء القريبة تبدو كبيرة — الذى يجعلنا ندرك اللذات والآلام المستقبلة أصغر وأضعف من تلك التى نختبرها فى حاضرنا .

ويرسم سقراط الخطوط الأولية لفكرة بنتام عن علم القيم

الرياضى ، فن أو علم قياس المباهج الأخلاقية أو القيم الأخلاقية .
وواضح أن علم القيم هذا ، الذى لا يمكن أن يكون عند رجل حسى كبروتاجوراس الا علما كميا ، يقتضى عند سقراط وجود سلّم من القيم . « فأى علم هذا وأى فن . سنرى ذلك فيما بعد » . هكذا يقول لنا ان ما نراه منذ الآن ليس اللذة أبدا ولا أى شىء من هذا القبيل ، مما ينتصر علينا ويتغلب على علم الخير ، بل ان السلوك السىء ، أى الاختيار السىء بين الخير والشر ، هو نتيجة للجهل ، للافتقار الى المعرفة ، وبمعنى آخر ، هو نتيجة « للظنون الكاذبة الباطلة عن الأشياء القيمة » [1] . الافتقار الى المعرفة .. اننا نفهم جيدا خطأ المفهوم الشائع ، هذا المفهوم — وبروتاجوراس يشارك فيه — الذى بمقتضاه يمكننا «أن نعرف الخير ونقترف الشر » . انـــا ندرك أن هذا المفهوم يقوم على الجهل بالمعرفة الحقة . ونحن نعلم تماما أن بروتاجوراس ، بالرغم من انكاره ، يعتبر المعرفة شيئا تافها ، وذلك لأنه لا يعلم فى الحقيقة فيم تختلف المعرفة — التعقل وامتلاك الحقيقة — عن الظن . ان الانسان الذى يفعل شيئا « يعرف » أنه شر لا يملك معرفة الشر معرفة حقيقية . ان لديه ظنا على درجة كبيرة أو صغيرة — وبالأخرى

(١) أحد هذه الظنون الكاذبة والباطلة مذهب السـعادة ، وثانيهما هو المفهوم العامى عن القيمة السامية « للأشياء الطيبة فى الحياة » .

صغيرة — من القوة . ومن الممكن ولا ريب ، بل ان هذا يبدو صحيحا جدا ، أن لا يستطيع الناس جميعا أن يملكوا هذه « المعرفة » أو « الحدس » أو « التعقل » . وعلى أية حال فمن البين أن بروتاجوراس ذاته لا يملكها .

يمكننا الآن أن نتناول مشكلة الشجاعة والجبن . وسنرى هنا أيضا أن المسألة مسألة معرفة ومقياس وتقييم . فالمفهوم العام الذى بمقتضاه يطلب الرجل الشجاع الخطر ويهرب منه الرجل الجبان مفهوم خاطىء . فلا أحد يطلب الخطر من حيث هو خطر ، اذ أن كل الناس يهابون الشر ويسعون الى تجنبه ، أو على الأقل ، اذا لم يكن هذا مستطاعا ، الى اختيار أقل الشرين . فالفرق بين الرجل الجبان والرجل الشجاع هو اذن أن الأول يخطىء فى طبيعة الشر الذى يجب عليه تجنبه بأى ثمن . فالجبان يعتقد أن حياته هى خيره الأسمى . انه لا يعلم أن هناك شرورا أخطر شأنا بكثير . أما الشجاع فانه يعلم هذا . كما أن الأول ينجو بنفسه بينما يستمد الثانى من المعرفة الهداية والقوة فيقدم على المعركة بثبات وبهجة . ومن الجلى أن الشجاعة عند سقراط — بعكس ما يظن بروتاجوراس — هى الفضيلة الأسمى ، حيث أنها تقتضى معرفة خير أسمى للحياة . ولذا كان لزاما على بروتاجوراس الحسى ، على العكس من ذلك ، أن يدافع عن الجبان .

ويحنى بروتاجوراس هامته . فقد خرج سقراط من المباراة منتصرا . لاعب نبيل ، ان بروتاجوراس لا ينازعه النصر . ولكن الى أين انتهينـــا فى آخـــر الأمر ؟ الى لا شىء . لأنه اذا كانت الفضيلة معرفة ، لوجب امكان تعلمها ، اذ أننا نعلم جيدا أن ما هو علم ، يعلم ، وما يعـــلم فهو عـــلم [1] . ولكن ، للعجب ، انه سقراط ، كما رأينا ، هو الذى يؤيد أنها علم وهو الذى ينكر امكان تعلمها . وأن بروتاجوراس — الذى يدعى تعليمها — هو الذى لا يعترف بأنها علم .

ولكن القارىء/المستمع سيتبين الأمر جليا : فما يبدو متناقضا ومحيرا انما هو فى الظاهر فقط : لأنه اذا كانت الفضيلة هى ما يسميه بروتاجوراس والعامة بهذا الاسم ، اذا كانت هى تلك التى يعلمها بروتاجوراس لتلاميذه ، فانها يقينا لن تكون علما . أما اذا كانت كما يظنها سقراط،أى اذا كانت علما حدسيا للقيم

---

(١) تلك هى نظرية سقراط الذى يرى أن « العلم » أو «المعرفة» مرادفان للتعقل ، ويرى لذلك أن كلمة « يتعلم » تقتضى « يدرك ». ويستتبع ذلك القول بأن الانسان لا « يتعلم » لغة أو حرفة : انه ينغمس فيهـــا . أما بروتاجوراس فانه ينكر وجـــود « العـــلم » و « التعقل » . كما أنه لا يفهم موقف سقراط ويقع فى جميع الشراك التى ينصبها له . ان موقف بروتاجوراس هـــو موقف الحسيين المحدثين .

وللخير ، فمن الواضح أنها ما كانت لتعلم بوساطة بروتاجوراس . بوساطة من اذن ؟ هذا أيضا واضح تماما : بوساطة سقراط . أى بوساطة الفيلسوف ، لأن علم « قياس القيم والمباهج الذى وعد سقراط بأن يقول لنا ما هو فيما بعد ، ليس — كما علمنا الآن — سوى الفلسفة » .

٤ - محاورة تيتاتوس

ان محاورة تيتاتوس [١] ، التى يمكن اعتبارها آخر محاورة سقراطية لأفلاطون ، لا تقدم لنا الجزالة الدراماتيكية التى فى محاورة بروتاجوراس . فعدد المحاورين قليل جـدا : سقراط وتيودورس وتيتاتوس . وتنقلب المناقشة ، المقتضبة ذات التعبيرات الفنية ، فى أغلبها الى مناجاة فردية (مونولوج) . وزيادة على ذلك : فان المشكلة موضوع الدراسة ، وهى مشكلة طبيعة العلم ، تعرضت فى بحثها لمعالجة مختلفة .

ومع ذلك فان البناء الأدبى لمحاورة تيتاتوس يعرض خاصية عجيبة يحسن أن نقف عندها قليلا : فمحاورة تيتاتوس فى الحقيقة محاورة مقروءة ، أو بدقة أكثر ، مكتوبة ومقروءة . والمقدمة وهى محادثة تمهيدية بين زميلين قديمين لسقراط هما طربزون واقليدس ، تعلمنا ما هو مناسب للقراءة (occasionem legendi) : لقـد رجع أقليدس توا من مقابلة تيتاتوس الذى أعادوه من معسكر

---

(١) ومرة أخرى : نحن لا نقدم عرضـا ولا شرحا لمحاورة تيتاتوس . كما أننا سنغفل عن ذكر مناظرة سقراط مع تيودورس وحديثه البالغ الأهمية عن الفيلسوف .

كورينثوس الى أثينا . ان تيتاتوس جريح ومريض وهو يعود الى بيته ليموت . وعندما تخطر على بال اقليدس الخسارة التى لا تعوض التى يسببها موت مثل هذا الرجل ، يتذكر « وهو فى عجب تلك النبوءة التى أوحت الى سقراط » كما أوحت اليه فى كثير من أقواله » أن يقول عنه ما قاله . انه قابل تيتاتوس قبل موته بوقت قصير وهو لم يزل حدثا . فلما رآه عن قرب وحادثه أعجب اعجابا شديدا بطبيعته الممتازة .. وقال لى انه حتما سيصبح مشهورا اذا بلغ مبلغ الرجال » . وقص سقراط على اقليدس ذلك الحديث الذى جرى بينه وبين تيتاتوس ، فدونه اقليدس الا أنه صاغه فى صورة حوار مباشر ، « لكى يتجنب ما تسببه قواعد القصص من حيرة — قلت ، وأقر ، الخ .. » انه هذا المخطوط الذى أمر اقليدس عبدا له أن يحضره ويقرأه .

ويرى أحسن نقاد محاورة تيتاتوس ، بوجه عام ، أن الأسباب التى أبداها اقليدس ليست سوى عرض ؛ من أفلاطون نفسه ، للبواعث التى من أجلها أخذ يهجر منذ الآن الأسلوب القصصى لمحاوراته العظيمة التى وضعها فى سن النضوج ، ويعود الى طريقته الأبسط التى أتبعها فى شبابه ، يضاف الى ذلك ، أن المميزات الفنية التى فى أعماله المتأخره أكثر صلاحية ، وهذا هو رأينا أيضا ، من هذا العمل الأدبى المباشر . فالغرض اذن من المقدمة هو أن تقدم لنا هذا

التفسير ، وأن تمجد فى نفس الوقت العـــالم الكبير الذى لا يظهر فى المحاورة ، وأن تذكر — دون أى شك تاريخى — واقعة مقابلته لسقراط ، وأن ترفع مرة أخرى من شأن فطنه هذا الأخير وتأثيره الناجع على الشباب . وأن تبين أخيرا أنه بتكليفه اقليدس تدوين المحاورة ، انما يرد الجميل بطريق غير مباشر الى زميله القديم فى الكفاح فى الأيام السابقة .

كل هذا فى الواقع راجح جدا [1] . ولكنه لا يفسر لنا لم يقرأ اقليدس وطربزون المحاورة التى نحن بصـــددها . وممكن أيضـــا أن لا يكون هناك فى الواقع أى اشكال ، وأن طربزون واقليدس انما فعلا هذا لأن أى واحد غيرهمـــا لم يكن يفعل غير ذلك . وبعبارة أخرى ، لأن أحدا لم يكن يقرأ المحاورات كما يقرأ الكتب — أعنى كما تقرأ نحن الكتب — وأن الجميع كانوا يقرأونها بصوت عال [2] . هذا ممكن ، وله أهميته فعلا . ولكن لعل الأمر يتعلق بشيء آخر ، أى بتذكر أمر معين — وهذا ولا شك لا يحتاج الى قول ولكن من الأفضل أن تقوله — وهو أن المحاورة تكتب لمستمعين ،

---

(١) يمكن أن يضاف أيضا انه باســـــناد تدوين المحاورة الى اقليدس يبين لنا أفلاطون طبيعته فى التخفى . وأنه ، من جهة أخرى ، برده الجميل لصديقه القديم يريدنا أن نفهم أن نقده لجدل مدرسة ميجارا ليس موجها ضد اقليدس وأستاذه بارمنيدس .

(٢) كانت القراءة بصوت مرتفع منتشرة فى العصور القديمـــة بشكل لا يمكننا تصوره .

ولمستمعين ليسوا أيا كانوا ، ولكن لمستمعين — مثل صاحبى تيتاتوس — ملمين جيدا بالمذاهب السقراطية وبالفلسفة بوجه عام . وفى هذه الحالة ، يوجه الينا أفلاطون تحذيرا ، فكأنه يقول لنا : انتبهوا ! هذه المحاورة ليست من أجل المبتدئين ، انها تبحث موضوعات صعبة . وان شئتم أن تفهموا فضعوا أنفسكم موضع طربزون واقليدس ، لا تنسوا أنهما هناك .

ان شخصيات المحـاورة معروفون لنا جيدا . فتيودورس من قورينا ، رياضى ماهر وفلكى بارع وأستاذ حاذق . وتيتاتوس أفضل تلاميذه ، وعضو الأكاديمية فيما بعد ، واحد من أوائل المهندسين فى زمنه . انهما المتحاوران المثاليان فى مناظرة عن العلم . ومع ذلك تنتهى المحاورة باقرار الجهل والدعوة الى أبحاث مستقبلة، نتيجة سلبية كالعادة ، وكالعادة أيضا لها أهميتها ، على الأقل لنا نحن المستمعين . فنحن فى الحقيقة نقرر — اقرارا لم يفقد بعد قيمته — أن العلم والفلسفة شيئان مختلفان ؛ وأن الانسان يمكن أن يكون عالما بارعا ويأتى بالجيد جدا من العلم دون أن يعرف بالمرة ما يفعل . وهذا هو ما يحدث فى أغلب الأمر (١) .

تبدأ المحاورة بمعناها الصحيح « بظهور » الشاب تيتاتوس . ويروح سقراط ، الذى يرصد دائما الشبان الذين يبشرون بخير ،

---

(١) ان كتب « الفلسفة العلمية » التى يكتبها اشهر العلماء تؤيد رأى أفلاطون .

يسأل تيودورس اذا كان يوجد بين تلاميــذه « شــاب جدير بالذكر » . ويثنى تيودورس على طبيعة تيتاتوس الرائعة ، فهو يظفر بعدة هبات عقلية غير عادية ، قلما تجتمع فى شخص واحد — سرعة ادراك وقوة ذاكرة » — مصحوبة بصفات أخلاقية نادرة — رقة وتواضع وشجاعة ، — مما يكوّن كلا فريدا . أما من ناحية المظهر الخارجى فهو للأسف لا يرقى الى هذه الدرجة : انه يشبه سقراط ، فهو مثله أفطس الأنف قبيح الوجه . (اننــا نتذوق الفكاهة وندرك : أن لتيتاتوس أيضــا مواهب فلسفية و « طبيعة فلسفية » ؛ وهذا ما لا يستطيع تيودورس ، لأنه ليس فيلسوفا ، أن يراه فيه ، بينما هدا هو ما يحكم به سقراط عليه من أول نظرة) .

ويبدأ الحديث ، ونرى سقراط — ملاحظة طبيعية فى وسط من العلماء — بعــد أن يؤكد أنه كان دائما يعتقد أن « العلم والحكمة ليسا الا شيئا واحدا » [1] يعترف بعد ذلك أنه لا يعرف جيدا ما هو العلم على وجه التحقيق . فهل يستطيع تيتاتوس أن يقول له ؟ — ويرى هذا أنه أمر يسير : فكل ما نتعلمه عنــد تيودورس ، الهندسة ، والفلك ، الخ .. ثم الحرف والفنون : جميعها علم (επιστημη)

نرى ان تيتاتوس ، مثل مينون (وهذه علاقة ثابتة للمحاورة السقراطية) ، يفهم خطأ سؤال سقراط » فبدلا من أن يقدم لنا تعريفا

---

(١) نضع خطا تحت هذا .

(حدا) ، فانه يقدم مجموعة من الأسئلة . ولكنه ، على خلاف مينون ، عندما يطلعه سقراط على ما يقع فيه من دور ، فانه يدرك ذلك جيدا ويلاحظ أن المشكلة التى يضعها له هى تماما من نفس نوع المشكلة التى حلها منذ قليل ، أى أن يعرف كيف يعطى تعريفا عاما « للأعداد » الصماء . وهو تعريف حصل عليه بوساطة التقسيم الثنائى ، بتقسيمه أولا جميع الأعداد الى « مربعات » و « مستطيلات » ، وبتسمية المعدلات (المتساوية) للأعداد المربعة « أطوال » μῆκος ، والمعدلات (المتساوية) للأعداد « المستطيلة » (السابق تحويلها الى مربعات) ؛ « قوى » δυναμις وأذن فستمثل سلسلة الأعداد بسلسلة من المربعات ، وتمثل أصولها — غير المتطابقة فى ذاتها وان نتجت عنها سلسلة متطابقة — بسلسلة من « الأطوال » و « القوى » [1] . ويفتن سقراط ، فهناك بصراحة ما يستحق أن يفتن به ، ثم يقول لتيتاتوس مشجعا : « فلنأخذ كنموذج اجابتك على سؤال القوى ، فكما أدركت أنها على تعددها تندرج تحت وحدة صورة واحدة ، فلتحاول بالمثل أن تطبق على العلوم المتعددة تعريفا واحدا » .

---

(١) سيجد القارىء فى مقدمة م . أ . دييس M. A. Diès لمحاورة تيتاتوس (مجموعة جيوم بوديه . باريس ١٩٢٤) Coll. Guillaume Budé ما يريد الوقوف عليه من بيانات عن هذا الموضوع .

ومع ذلك يتردد تيتاتوس . فالمشكلة تشغل ذهنه ، ولكنه لا يرى بوضوح . ولكى يستحثه سقراط يشرح له أن الاضطراب والعناء اللذين يشعر بهما هما العلامة الأكيدة عى أن نفسه حامل بفكرة . فهو ، أى سقراط ، ابن القابلة ، قد ورث عنها ، بشكل ما ، فنها . غير أنه يختلف عنها . فهو لا يقصد النساء ، وانما الرجال ، ويولد النفوس لا الأجسام . وهو اذن كالقابلات لا يلد شيئا هو نفسه ، ولكن لديه مهارة فائقة فى مساعدة الشبان على أن يضعوا بنات أفكارهم ، وفى أن يميز ما اذا كان نتاج جهودهم سليما وقويا ، أو عــلى العكس ضعيفا ومشوها . وهى عملية يزيد من أهميتها ويزيد من صعوبتها ، (وهذا ما لا يحدث أبدا فى الأجسام) أن النفوس قد تضع أحيانا لا ثمارا حقيقية وانما ثمارا مموهة زائفة . ثم يعرض عــلى تيتاتوس أن يستفيد من فنه . فلتعد اذن الى الموضوع يا تيتاتوس . ولتحاول أن تقول لنا مم يتكون العلم ؟ » . ويتشجع الشاب ويستجيب لرغبة سقراط فيجيب قائلا : « فى رأيى ، وعلى الأقل فى رأيى حاليا ، العلم ليس شيئا سوى الاحساس »

— ويرى سقراط أنه « رأى ليس بالمبتذل » ويضيف قائلا : « انه أيضا رأى بروتاجوراس . قد تختلف صياغته قليلا ؛ ولكنه يذكر نفس الشىء . فهو يقرر فى الواقع ما يأتى تقريبا : « الانسان مقياس الأشياء جميعا ، مقياس وجود ما يوجد منها ، ومقياس

لا وجود ما لا يوجد منها » . — ولعلك قرأت هذا » — ويقره تيتاتوس قائلا : نعم ، قرأته كثيرا » [1] .

فالمذهب الحسى عند تيتاتوس يستلزم اذن مذهب النسبية عند بروتاجوراس ، بل انه ممـاثل له . ونسـبية بروتاجوراس بدورها ، كما يسهب سقراط فى شرحها لنا ، تتضمن حتما نوعا من ميتافيزيقا التغير من النوع الهرقليطى . ولكننا اذا دفعنا بمذهب التغير هذا الى نتائجه النهائية فانه يؤدى بنا الى تصور عالم لا يوجد به شىء ، ولا يظل به شىء أكثر من لحظة ، فكل شىء متحـرك — موضعا وكيفا — أى متغـير فى المكان وفى الخصائص . ومن الواضح جدا أنه لن يكون فى مثل هذا العالم ، عالم التعدد البحت الذى لا توجد به أية وحدة ، أى شىء أو أى موضوع ، ولا يمكن أن يوجد به أى يقين وبالتالى أى علم . واذن ينهدم مذهب الحس المطلق نفسه [2] .

---

(1) اذا كان العلم يساوى الحس ، فمن الواضح ان لا يوجد « علم » للأخلاق . أو اذا شئنا ، فمن الواضح أن الأخلاق ليست علمـا .

(2) هل تفسير أفلاطون لمذهب بروتاغوراس تفسير صحيح ؟ اننا فى الواقع لا نعرف . فلعل بروتاجوراس لم يعلم مذهبا حسيا فرديا وانما مذهبا حسيا لعلم الانسان ، نوعا من فلسفة العقل السليم (الواقعى هو ما يدرك بالحس ، أو ما هو موضوع ادراك حسى) وجههـا بروتاجوراس على الخصوص ضـد التصورات أو الخرافات أو مظاهر السحر الدينية لمعاصرية .

ومرة أخـرى ، ليس عملنا هذا عرضـا ولا شرحا لمحاورة تيتاتوس . وكذلك فاننا لن ندرس بتفصيل المناقشة الطويلة التى يبسط فيها سقراط وينقد النسبية عند بروتاجوراس بجميع صورها ومن جميع وجهاتها — الفردية الاجتماعية والبرجماتية . ان هذا مهم جدا ، ومفيد جدا ، وحديث جدا : ولكنه سيذهب بنا بعيدا وسينحرف بنا عن غايتنا .

غير أننا نلاحظ أن مذهب بروتاجوراس ، عـلى الأقل فى تفسير أفلاطون له ، يؤدى الى انكار وجود عالم موضـوعى ، بل وجود عالم مشترك للجميع . وسنصل فى النهاية الى تقرير أن كلاً منا ، أن كل انسان يعيش فى عالم له ، فى عالم خاص ، يتحور ويتبدل من لحظة لأخرى ، وفيه — أو بالأصح وفى هذه العوالم — يكون كائنا ، وكائنا حقيقيا ، بالنسبة للذات (وهى أيضا وقتية) ما يبدو لها أنه كائن ، أو ما يبدو أنه كائن حقيقى فى كل لحظة . وبعبارة أخرى ، ان مذهب بروتاجوراس يهدم وينكر التمييز بين الواقع والظاهر ، بين الاعتقاد الشخصى والحقيقة .

ولكن فلنعد الى ما فى محاورة تيتاتوس من استدلال. فبجانب النقد السلبى لنسبية بروتاجوراس ، النقد بواسطة الهدم الذاتى الذى تحدثنا عنه ، نجد فيها بالمثل نقدا من نوع آخر ، نجد نقدا ايجابيا ، نقـدا واقعيا . فالنسبية عند بروتاجوراس تقتضى —

أو تقرر — عدم وجود موجود غير مرتبط بالحس ، أو موضوع مستقل عن الذات . ولكن علمنا يتسع ، أو هو يزعم انه يتسع لمثل هذا الوجود . انه يسمح بالتوقع ، أى بتقرير ما يختص بالمستقبل . فهو يحكم على موضوعات لا يتوقف أمرها علينا ، حيث أن الأحداث المستقبلة ستقع ، أو لا تقع » دون اعتبار لاعتقاداتنا بشأنها . واذن ، فيما يتعلق بالمستقبل ، فالانسان ليس هو مقياس الأشياء ، بل على العكس ، ان «الأشياء» هى «مقياس» الانسان ، ومقياس الحق — أو الباطل — موضوع « علمه » المزعوم . وزيادة على ذلك ، وقد يكون هذا أكثر أهمية أيضا ، فان المستقبل » من حيث هو كذلك ، ليس موضوعا للحس ، وانما للفكر ولا يصح هذا عن المستقبل فقط ، اذ حتى فى الحاضر ، وأكثر من ذلك فى الادراك الحاضر » توجد طائفة من الأشياء لا تدرك ولا تطلب بالحواس . فالادراك الحسى فى الواقع ليس هو الحس ، انه شىء أكثر تعقيدا ، شىء يوجد فيه عدد كثير من الاحساسات بمعنى الكلمة موحدة ومنظمة فى الذات ، أى فى النفس . وأيضا ليس الحس هو الذى يدرك » بل النفس بواسطة أعضاء الحس . وكذلك فان النفس لا الحس هى التى تدرك معنى الألفاظ التى نفهمها — وهذا هو ما لاحظه تيتاتوس منذ بداية المحاورة ولكن دون أن يرى مع ذلك ما تنطوى عليه ملاحظته . وأخيرا فان النفس هى التى تفهم ما هو مشترك بين اثنين أو أكثر

من المحسوسات ، أى وجودها ، وعددها ، وتشابهها ؛ وتطابقها ، وتباينها .. « فليس للحواس المشتركة ما للحواس من عضو خاص بذلك اذ يبدو أن النفس ذاتها وبذاتها هى التى تفعل فى كل شيء الفحص الخاص المشترك » ومن أجل هذا يعلّمنا سقراط أن « للانسان والحيوان ، فور ولادته وبهبة من الطبيعة ، قدرة على الاحساس بكل الانطباعات التى تسلك طريقها الى النفس عن طريق الجسد . ولكن الحجج التى تقابل بين هذه الانطباعات من حيث علاقاتها بالذات (الماهية ، οὐσία) وبالنافع ، انما تتكون فيمن تتكون فيهم بالجهد ، مع مرور الزمن » وبالعناء الشديد والمران الطويل . وكما أننا لا يمكننا الحصول على الحقيقة اذا لم نحصل على الذات (الماهية οὐσία) ، وأن العلم لا يمكن أن يوجد حيث لا توجد الحقيقة ، فيستتبع ذلك أن « العلم لا يوجد فى الانطباعات وانما فى تعقل الانطباعات » ، « فى الفعل ، أيا كان اسمه ، الذى بوساطته تشغل النفس فقط ومباشرة فى دراسة الموجودات » .

ويذكر لنا تيتاتوس أن اسم هـذا الفعل هو « الحكم » أو « الظن » . كما أنه يقترح — دون أن يتخـذ فى ذلك أى تحفظ : فما هذا الا فرض — مطابقة العلم بالظن . ولكن ليس بأى ظن كان ، فقد يكون الظن صادقا أو خاطئا ، وانما بالظن الصادق δόξα ἀληθής .

* * *

انّ تعريف العلم بالظن الصادق تعريف مبتذل دارج . ثم انّ سقراط يعارض اعتراض المجادلين ، المبتذل والدارج أيضــا ، فيما يتعلق باستحالة الظن أو الحكم الخاطىء » وبعبارة أخرى استحالة الخطــأ [1] . فالواقع أننا اما نعرف الشيء أو نجهله . فالانسان لا يمكن أن يجهل ما يعــرف ، ولا يمكن أن يعرف ما يجهل . ولا يمكنه أن يخلط بين المعرفة والجهل ، أو بين الوجود واللاوجود ، بين ما هو كائن وما هو غير كائن . ان موضــوع الحكم الخاطىء هو اذن غير الكائن . ولكن غير الكائن ليس بشيء ، والحكم الذى يحمل على لا شيء ليس هو أيضا بحكم بالمــرة . فنرى جيــدا : أن الظن الخاطىء مستحيل ، وهذا هو ما يمكن أيضا تبينه ببساطة » بالتأكد من أننا لا نخدع فيما نعرف ولا فيما نجهل ، وأننا لا نخلط بين ما نعرف وما لا نعرف .

ومع ذلك فالظن الخاطىء حقيقة واقعة : فلا يمكن الشك فى الخطأ . فكيف اذن نفسر حدوثه فى التفكير ؟ ولكن ، أولا ما هو التفكير ؟ ويفسره لنا سقراط بأنه « قول تتحدث به النفس مــع نفسها فى الموضــوعات التى تبحثها .. فالتفــكير عنــدها ليس الا المحاورة ، أن توجه لنفسها الأسئلة والاجابات » ماضية من الاثبات الى النفى . فاذا ما انتهت ، سواء بحركة بطيئة أو بوثبة

---

(1) مشكلة الخطأ مشكلة خطيرة جدا وهى « عقدة » للفلسفة .

سريعة ، الى قرارها الأخير » التى تظل ثابتة على تأييده ولا يخامرها فيه شك ، فعندئذ نعترف بأن لديها ظنا . ولهذا فان استقرار الرأى هذا يسمى عندى قولا . والظن يسمى قولا ظاهرا ، لا نعنى بذلك القول الذى نخاطب به شخصا آخر » بل المناجاة الصامتة مع النفس » [1] .

هذا الوصف الجميل الذى يصفه سقراط — ونلاحظ ، ملاحظة عابرة ، أنه يفسر لنا علة وجود المحاورة — [2] هل يسمح لنا بتحديد النقطة التى عندها ينزلق الخطأ الى عقلنا ؟ ربما ، على شرط أن نفهمه جيدا » وأن نعرف كيف نحل رموزه ، وأن نتبين ما يحاول سقراط أن يبينه لنا .

ولكن فلنعد الى مشكلة الخطأ . يقول سقراط ان الخطأ لا يمكن أن ينتج حين تكون النفس ، وهى تحكم ، « متصلة » بالموضوعات التى يحمل عليها الحكم » وحين تكون هذه الموضوعات « حاضرة » فى الفكر . كذلك لا يمكن لانسان أن يخلط بين العدد الزوجى والفردى ، وبين الواحد والآخر ، وبين الخير (فى ذاته) والشر ، ولكن قد يقع الخطأ حيث يكون أحد الطرفين موجودا بينما الآخر غير موجود . فى حالة مثلا ما اذا استعنا

---

(١) كيف لا يذكرنا هذا بديكارت الذى كان ، وهو الى جانب المدفأة « يتسامر مع أفكاره » ؟

(٢) التفكير هو محاورة النفس مع نفسها .

بالذاكرة على تفسير الاحساس الموجود . فالواقع أن الذاكرة تحجز وتحفظ آثار الانطباعات السابقة ، « كما لو أن بالنفس قطعة من الشمع المشبع » سجلت فيها وحفرت هذه الانطباعات . فالتعرف على موضوع حاضر هو اذن الرجوع بالاحساس الحالى الى الطبعة التى سبق أن انطبعها . ولكن هذه الطبعات تختلف درجة وضوحها — تبعا لنوع الشمع — علاوة على أنها تفسد بمرور الوقت . كما أنه يحدث أحيانا افتقاد الموضع الصحيح : وما التعرف الخاطىء أو الخلط الا هذا .

نظرية جميلة ابتهج لها تيتاتوس . ولكنها للأسف لا تفسر الحالات التى يحمل فيها الخطأ على موضوعات غير محسوسة : كالأخطاء فى العمليــات الحســابية حيث يكون الأمر ليس عد الموضوعات الموجودة ، وانما جمع الأعداد نفسها . فهذه الأعداد كما نعلم ليست موضوعات للحس وانما هى موضوعات للفكر .

ولما تكشف قصور النظرية الفسيولوجية للذاكرة بصورتها البدائية لآثار طبعها فى الشمع ، وضع سقراط نظرية أخرى ألطف منها ، قدر لها أن تعمل على تفهيمنا فى النهاية كيف أنه من الممكن « أن لا نعرف ما نعرف » . انما يتحتم علينا أولا أن نحدد معنى المعرفة . ولكن أليس من « الصفاقة » ، هكذا يلاحظ سقراط — وهى ملاحظة لهــا أهميتها القصوى — أن نرغب فى مناقشة

المعرفة ونحن لا نعرف ما هو العلم ؟ قد ينهانا مجادل عن استعمال هذه الألفاظ ويأخذ علينا طريقتنا المعيبة فى المجاورة . وسيكون على حق ، اذ « كثيرا ما قلنا فى الواقع ، « نحن نعلم » و « نحن لا نعلم » ، « نحن نعرف » و « نحن لا نعرف » كما لو أننا ندرك كل هذا ، فى الوقت الذى ما زلنا نجهل كل شيء عن العلم » . ان « الدور » واضح ؛ ولا يمكن للأسف تجنبه . ويوجه تيتاتوس سؤاله المربك : ولكن بأية طريقة ستناقش يا سقراط اذا أنت تجنبت استعمالها ؟ » وعندئذ يجيب سقراط : « ولا طريقة ، كما أنا » [1] .

اذن فلنستمر . يقـــال ، يعرف بمعنى لديه علم . ويحسن أن يقال : يملك العلم وليس لديه العلم . فسيتيح لنا هذا أن ندخل فى دائرة المعرفة التمييز بين الواقع واللاواقع ، بين الوجـــود واللاوجود ، وهو ما اتبعناه لنقابل بين الاحساس والذاكرة . فنحن فى الواقع نملك أشياء كثيرة ليست لدينا « بين أيدينا » . فالرداء الذى لدينا هو ملك لنا حتى لو لم نرتديه . ومثل ذلك كل ما تعلمنـــاه ، جميع العلوم التى اكتسبناها ، فنحن نمتلكها ونختزنها بطريقة ما فى الذاكرة حتى عندما لا تفكر فيها ، وحتى عندما لا نقدمها فى وقتها الى العقل . ويشبه سقراط الذاكرة

---

(١) نوجه الاهتمام الى هذا .

ببيت للطيور (عشة) احتفظ فيه صاحبه بكل الطيور (العلوم) التى صادها . فهو يمتلكها فى (عشته) ، دون أن تكون مع ذلك بين يديه . وهو يستطيع أن يتناولها من بيتها ، ولكنه ان فعل فقد يخطىء ويمسك بطائر بدلا من آخر ، يمسك بيمامة بدلا من حمامة . وبالمثل أيضا عندما نبحث فى ذاكرتنا عن العلوم التى أودعناها اياها والتى نمتلكها ، أو بعبارة أخرى ، الأشياء التى تعلمناها والتى نعلمها ، فقد يحدث أن نخطىء وبدلا من أن نمسك بتلك التى نبحث عنها نمسك بأخرى .

ان تفسير الخطأ — أو تفسير « الظن الكاذب » — يبدو مرضيا لأول نظرة . ولكن لأول نظرة فقط . اذ أنه يقتضى القول — نتيجة محيرة ومؤسفة جدا — بأن الجهل هو فى الواقع من العلم (١) . فاننا اذا وضعنا ، كما يقترح تيتاتوس ، فى (عشتنا) مع « العلوم » بعضا من « اللا علوم » كيفما اتفق ، — الأمر الذى يتيح لنا القول بأننا نخطىء اذا أمسكنا «بلا علم» بدلا من أن نمسك « بعلم » — فان هذا لن يفترض فقط أن مشكلة الخطأ قد تم حلها (٢) . وانما سيعود بنا فى الحقيقة الى نقطة البداية . لأن من كوّن ظنا كاذبا بامساكه لا علم

---

(١) لا يمكن ان يخطىء الانسان الا فيما يعلم ، الا فيما تعلمه .

(٢) لأن اللاعلوم أخطاء ، فان الحل الذى يقترحه تيتاتوس يفترض اذن وجود الخطأ كشىء واقعى .

(بدلا من علم) سيعتقد مع ذلك أنه انما يكوّن ظنا صادقا . وبذلك سيخلط بين العلم واللاعلم . ثم يعود المجادل الى براهينه وحججه القديمة فيسألنا : « أيمكن أن نعرف هذا وذاك ، العلم واللاعلم ، ونأخذ مع ذلك الواحد بدلا من الآخر ؟ » اننا اذا قلنا ان التمييز بين العلم واللاعلم هو موضوع علم جديد (علم من الدرجة الثانية) ، فيجب علينا ، لتفسير الخطأ فى هذا العلم الجديد ، أن نبنى بيتا للطيور جديدا وهكذا الى مالا نهاية .

ان مطابقة العلم بالظن الصادق (أو بالعكس الظن الصادق بالعلم) يجعل اذن الظن الكاذب مستحيلا . ولكننا بتعريفنا العلم بأنه ظن صادق نسهم فى وجود الظن الكاذب . واذن فقد انتهى بنا الأمر الى تناقض شكلى . وأدت الدراسة الجدلية لفرض تيتاتوس الى هدمه هدما ذاتيا [1] . واذن فليس العلم ظنا صادقا ، وليس الظن الصادق علما . (هذا ، بالمناسبة ، يفسر لنا امكان الخطأ أو امكان الظن الكاذب) ، ويمكننا ، من ناحية أخرى ، التحقق من ذلك بطريقة مباشرة وأسرع وأيسر كثيرا . فاننا

---

(١) يبدو أن الاستدلال الهدام فى حقيقة الأمر استدلال سوفسطائى . واننا لنعجب أحيانا اذ نرى أفلاطون يأتى به على لسان سقراط ويستخدمه على أنه استدلال سليم . ان ما نلاحظه بدرجة كافية هو ان هذا الاستدلال لا يقوم الا على افتراض مطابقة العلم بالظن . فاذا اعترفنا بالتطابق ، فان النتيجة ستصبح مبتذلة . لأن « الظن الكاذب » يعنى عندئذ « العلم الكاذب » .

فى الواقع نرى كل يوم أن الفصاحة المقنعة لمعلمى البلاغة ، تولد فى نفوس أولئك الذين يصغون اليهـا ، دون أن تعلمهم شيئا ، جميع أنواع الظنون . بل يحـدث أيضا ، عند نظر احـدى الدعاوى ، اقتناعا من القاضى بكلامهم ، أن يكون ظنا صادقا ويصدر حكما صحيحا على وقائع من المستحيل أن يكون لديه

* * *

ما هو العلم اذن؟.

من الضرورى بذل جهد جديد لتعريفه . ويتذكر جأة أنه سمع أحدهم يقول عن هذا الموضوع شيئا ب عن ذاكرته وتذكره الآن ، ذلك هو أن « الظن الصادق ب بالعقـل هـو العلم ' (δόξα ἀληθης μετα λόγου) افتقر الى العقل كان بعيدا عن كل علم . ولذلك فان التى لا يتدخل فيها العقل لن تكون موضوعا للعلم : تلك س العبارة التى استعملها » .

، أحدهم هـذا الذى أشار اليه تيتاتوس هو على أرجح الات سقراط نفسه . ألم يقل لنا فى محاورة مينون وفى ـها ان الظن (δόξα) يختلف عن العـلم فىأنه ضعيف وغير . نقر ولا يستطيع أن يثبت نفسه ، ولكنه يصبح علما اذا أيده

وقيده الاستدلال العقلى ؟ كما أن أغلب النقاد يرون أن المبدأ الذى استخدمه تيتاتوس — العلم هو الظن الصادق المصحوب بالعقل — هو استدعاء لتعريف أفلاطونى صحيح ولكنه يرجع الى زمن متقدم أو مرحلة سابقة من تفكير أفلاطون . فأفلاطون اذن فى محاورة تيتاتوس انما يصوّب ويصحح وينقد نفسه .

ونحن شخصيا لا نعتقد فى شىء من هذا . وانما نعتقد على العكس أن الموضوع اما أن أفلاطون رأى أن يبعد عن مذهبه مذهبا مماثلا فى الظاهر (من المرجح أنه مذهب هرقليطس) ، أو أن يتجنب ما يمكن أن يكون فى مذهبه من لبس قد يخلط بينه وبين هذا المذهب . والواقع أن المبدأ الذى انتقده أفلاطون لا يماثل ذلك الذى ذكره على لسان سقراط . لقد أخطأ تيتاتوس الشاب فى التذكر أو أنه أخطأ فى الفهم . كما يرى سقراط أن النظرية التى أشار اليها تيتاتوس تماثل تلك التى كان « يحلم » بها ، والتى بناء عليها يكون كل ما فى الطبيعة مركبا من عناصر معينة بسيطة (στοιχεῖα) هى التى تكونها ، مثلها مثل الحروف : « فالمركبات » و « المقاطع » و « الكلمات » تكون ، طبقا لهذه النظرية موضوعا « للعقل » (λόγος) [1] وبالتالى موضوعا للعلم أما عن العناصر

(١) يصعب بوجه ترجمة كلمة (λόγος) ، اذ أنها تعنى فى نفس الوقت ، العقل والقول والتناسب (ratio et verbum)

أو الحروف فاننا لا نستطيع أن « نقول » شيئا ، انها لا يمكن أن تكون الا مدركة بالحواس (αἰσθητά) ، ولا يمكن التعبير عنها ؛ انها لا معقولة (ἄλογα) وتظل اذن خارج دائرة الحديث والعقل . انها « تجل عن الوصف » . ومعنى هذا ، بعبارة أحدث ، أن كل مركب يحتمل بالضرورة عناصر لا معينة («غير جذرية») ، وأن كل مركب فان بنـــاءه أو تكوينه هو الذى يكون موضوعا للعقل وبالتـــالى يكون موضـــوعا للعـــلم . فحروف الـــكلمة أو مقاطعها لا معنى لها ، أما الـــكلمة فلها معنى . نظرية وجيهة جدا وحديثة جدا ... ولكن سقراط يرى أنه من الصعب الاعتراف بأن العناصر التى يمكن أن نحلل اليها المركب المعقول تكون هى نفسها خارج نطاق العقل [1] . وأننا اذا أردنا ، على العكس ، انكار أن « المقطع » مكون من حروف وجعلنـــا منـــه وحـــدة صورية بسيطة ، فستكون هذه نفسها عنصرا ، وبالتالى لا عقلية (ἄλογος) . وزيادة عـــلى ذلك — اعتراض واقعى — ألا تتعلم

---

(١) عناصر الكل المعقول ، المكونات المثالية للفكرة ، يجب ان تكون ــ وهى فعلا ــ معقولة ، ولو انه لا يمكن تعريفها . فما من عنصر ــ ولو كان حسيا بحتا ــ يكون ἄλογος تماما ما دام من الممكن أن يتميز من غيره وأن يماثل نفسه . ان النقد الذى يقدمه لنا أفلاطون لموضوع الاضافة هو نقد جد مثير .

الحروف قبل المقاطع ؟ وهل تعلمنا لها شيء آخر سوى التعرف عليها وتمييز بعضها عن البعض ؟ [1] .

وما عدا ذلك فقليل الأهمية . وأحرى بنا أن نرى بوجه عام « ما يمكن أن يعنيه هذا الـ λόγος (العقل أو القول) الذي ، باضافته الى الظن السليم ، يولد أقصى كمال للعلم » . ولكن ، (λόγος) تعنى أولا القول . واضافة القول الى الظن السليم لا تمنحه شيئا سوى التعبير اللفظى ، ومن الواضح ان هذا لا يغير من طبيعته حيث أن كل ظن خليق بالتعبير عنه .

واضافة القول (λόγος) الى الظن السليم يمكن أن تعنى أيضا : اضافته الى المعرفة الاجمالية — والمبهمة — للشيء ، معرفة تركيبه والعناصر التى تكونه . فنحن نعرف جيدا ما هى العربة . ولكننا لا نعرف احصاء المائة قطعة — فى رأى هزيود — التى تكوّنها : فمن يستطع ذلك يكون لديه علم ، أما نحن ؛ فليس لدينا سوى الظن ، ويرى سقراط أنها فكرة جديرة بالاهتمام وأن هذا القول (λόγος) يضيف ، بلا شك ، شيئا الى الظن العادى الذى لدينا عن الشيء . ولكن أهذا علم فعلا ؟ كلا . اذ لكى يكون علما لوجب اذن على من يعرف جميع الأجزاء

(١) ان نظرية اللاجذرية التى اشتغل بها تيتاتوس تثبت لنا تماما أن ما قيل عنها لا جذرية ليست كذلك بالمرة .

المكونة للعربة (أو جميع حروف احدى الكلمات) أن يستطيع معرفتها أيضا وهى تكوّن جزءا فى كل آخر أيا كان (أو اذا وجدت فى كلمة أخرى) . فمعرفتنا كيف نحصى فى الترتيب المطلوب العناصر المكونة لموضوع ما لا يعنى اذن أن لدينا حقيقة علما بها [1] . وبعبارة أخرى . هناك اذن قول λόγος لا يحول الظن السليم الى معرفة [2] .

وأخيرا ، معنى ثالث وأخيرا للمصطلح يدل على « الفصل διαφορά الذى يميز كل موضـــوع عن جميع الموضوعات الأخرى » . ولـــكن الظن السليم مضطر الى عـــدم الاكتفاء بالعموميات المبهمة والى أن يميز الموضـــوع الذى يحمل عليه عن غيره من الموضوعات : والافكيف يستطيع اذن ، اذا هو لم يميز تيتاتوس من تيودورس ولا من سقراط ، أن يقول كلمة حق [3] عن تيتـــــاتوس ؟ — اذن ، ماذا تعنى اضـــــافة القول λόγος اضـــافة حكم (ظن سليم) يختص بالفصل ؟ انه أمر يدعو الى السخرية تماما فاذا قلنا ان ما نراه تحت بصرنا ليس هو اضافة ظن الى آخر ، وانما هو اضافة علم بالفصل الى ظن صادق ،

---

(١) يجب أن تكون العناصر ذاتها موضوعات للعلم .

(٢) المعرفة التى لدى الصانع من خبرته العملية ليست علما .

(٣) انه لا يستطيع حتى أن يقول كلمة كذب ، انه لا يستطيع أن يقول شيئا بالمرة .

فاننا سنفلت ولا شـك من السخرية ، ولكننا من ناحية أخرى سنجد أنفسنا أمام تعريف دورى لا يمكن تلافيه .

بلغنا الآن نهاية المحاورة ، ونلاحظ أن المناقشة لم تسفر عن شيء . ولم يعد لدى تيتاتوس شيء يقوله . لقد تمخض حقيقة ، ولكنه لم يلد الا هباء . ويختتم سقراط الحديث بقوله لتيتاتوس انه وقد صقلته التجربة التى خبرها الآن ، اذا سعى الى التفكير من جديد فمن المحتمل أن ينجب شيئا أفضل . أما الآن ، فيجب على سقراط أن يرحل : اذ عليه أن يعود الى « رواق الملك » ليرد على الاتهام الذى وجهه اليه ميليتوس .

* * *

ونعلم تماما أن الحديث لن يأتى بجديد اطلاقا فى موضوع العلم . فسقراط لن يستطيع توجيهه بعد ذلك . واذن فاننا لن نعرف أبدا ما هو العلم ... اللهم الا اذا كنا قد عرفناه من قبل ، أو استطعنا أن نستخلص من المناقشة التى دارت أمامنا نتيجة ايجابية ، نتيجة لم يستطع أو يعرف تيتاتوس — الذى لم يفهم درس سقراط ولم يتلاءم مع أحكامه — أن يستخلصها منها .

لم يفهم تيتاتوس الدرس ، ولم يتلاءم مع أحكام سقراط ، هذا لا شك فيه . وهنا أيضا يمكننا أن نفهم السبب : لأنه ما زال حدثا (فليست الفلسفة من شأن الشباب : قد يصبح الانسان

فى سن مبكرة عالما فى الرياضيات ولكن ليس فيلسوفا) وليست لديه أية خبرة بالبحث الفلسفى ، ولأنه شديد التواضع ولا يجرؤ على القيام بالمجهود الفكرى الشخصى الذى يطلبه منه سقراط [1] .
كما أنه لم يلد شيئا بالمرة . فحمله كان حملا كاذبا ولم يكن أحد ممن أنجبهم ابنا له : نعنى انه لم يكن ثمرة تفكير خاص . انها ظنون — وظنون كاذبة — تلك التى جمعها من محاضرات وأحاديث . ثم انه فى مناقشته مع سقراط قد استخلصها من ذاكرته لا من أغوار النفس حيث يكمن العلم الحق ، ذكرى الحقيقة التى عرفتها من قبل ، أو بالأحرى الموجودة بها منذ الأزل .

ولعل هذا ، من ناحية أخرى ، لم يكن خطأه . فاننا نبدأ كل شيء ، ودائما ، بالخطأ ، بنسيان أنفسنا ، فينبغى علينا أن نزيل الخطأ قبل أن نتجه نحو الحقيقة التى يحجبها عنا . فكذلك كان من الضرورى تطهير نفس الشاب تيتاتوس واخلاؤها من الظنون التى زحمتها وعاقتها ، بتحولها نحو ذاتها ، من ادراك الحقيقة التى حصلت عليها من قبل . زحمة النفس وعماها بالظنون المكتسبة ... أليس هذا هو ما أدهشنا منذ بداية المحاورة ،

---

(١) انه لوقت قصير عديم الخبرة وفى نفس الوقت شديد التواضع . ونقول لوقت قصير ، لأنه سيبذل جهده فيما بعد فيصبح فيلسوفا .

عندما رأينا تيتاتوس يمد سقراط بمثل رائع للاستدلال العلمى الحقيقى وأنه ، فى نفس الوقت ، لا يعرف الاجابة عن السؤال — : ما هو العلم ؟ — الذى سأله له سقراط ؟ انه لكى يجيب اجابة سليمة ، لم يكن فى حاجة الا الى أن يصف لنا ويعرض علينا بالضبط ما قام بفعله فى التو . ولكنه ليس فقط لا يفعل ذلك — انه غير قدير على ممارسة التأمل ولم يتعلم عن طريق « اعرف نفسك » (γνῶθι σαυτόν) [1] — بل انه يجيب اجابة يتضح زيفها وخطؤها . فهل هناك ، فى الواقع ، شىء أبعد عن « الحس » من دراسة الأعداد ، وعلى الأخص دراسة الأعداد الصماء وما بينها من علاقات ؟ أليس هذا أفضل دحض للمذهب الحسى ؟ — اننا نرى ذلك جيدا ، أما تيتاتوس فلا يخطر حتى بباله . (يغلو أفلاطون فى الرشاقة الى درجة يلاحظها عليه سقراط) : لقد قرأ كثيرا ، واستمع الى قول أستاذه تيودورس — الذى ، وهو لم يزل حدثا ، قد تحول عن « المسائل المجردة » ليتفرغ كلية للهندسة ، واعتنق ، لصداقته لبروتاجوراس ، مذهبه فى المعرفة ، — بأن العلم هو « الحس » ، فقال بذلك هو أيضا . كما قال فيما بعد انه ظن صادق ، أو ظن صادق مصحوب بالعقل .

ومع ذلك ، فان عالما فى الرياضيات معتادا على متانة ودقة

---

(١) اعرف نفسك بنفسك .

البرهنة الرياضية كان يجب عليه أن يدخل فى حسابه فورا — كما فعلنا نحن — أن العلم الذى يقدم لنا (والذى يمكن أن يكون أساسا لحكم أو « لظن ») هو شيء آخر بالمرة غير الظن (صادق أو كاذب) الذى قد يكون ثابتا أو غير ثابت ، وغير الاقتناع الذى يمكن أن يكون حاصلا فى النفس . ان الوصف الجميل الذى ذكره سقراط ، مشبها التفكير بالحديث ، بالمحاورة التى تجريها النفس مع ذاتها ، كان يجب هو وحده أن يكفيه : أليس من الواضح أن هذا الحديث الذى توجهه النفس لذاتها والذى به وحده تقتنع فتأخذ بهذا الظن أو بذاك ، يمكن كذلك أن يكون قولا « مقنعا » — أو سوفسطائيا — أكثر منه استدلالا علميا ؟ ولكن ، اذا فهمنا هذا ، اذا فهمنا أن الظن ليس علما ، وبالتالى أن الظن الصادق لا يتميز « فى ذاته » بشيء عن الظن الكاذب ، فاننا سنفهم فورا امكان الخطأ ، امكان الخلط بين الظن الكاذب والظن الصادق فنأخذ الواحد بدلا من الآخر . وزيادة على ذلك كيف نميز بينهما ، بين الظن « الصادق » والظن « الكاذب » دون أن نعلم أولا ما هى الحقيقة ، أى دون أن نحصل على العلم ؟ ان كل هذه الدراسة للظن تفترض اذن وجود العلم ولا يمكن القيام بها الا اذا بدأنا به .

أما عن المأزق المحير — التقابل الشديد — بين المعرفة واللا معرفة ، العلم واللا علم ، فكيف أن تيتاتوس ، وقد تعود

على حل المشاكل وعلى اثبات النظريات ، على أن يستخلص من سلسلة من القضايا ، أو الحقائق ، أو الفروض : النتائج التى تشملها ضمنا ، كيف لم يفهم بالتالى ما فى هذا المشكل ، الذى يزعم المجادل أنه حبسنا فيه ، من زيف وبطلان ؟ فمعرفة مالا نعرف ليست هى معرفة ما نعرف ... ونحن الذين حضرنا المحـاورة التى استخلص طوالهـا التوليـد السقراطى من تيتاتوس معرفة ما لا يعرف ، نحن الذين ، مثل تيتاتوس نفسه ، قرأنا أو سمعنا محاورة « مينون » ، نعرف جيدا أن هذا ، باستبعاد الأمور المستحيلة ، هو الوضع الطبيعى والحقيقى بل والأساسى للوجود الانسانى .

معرفة ما لا نعرف ليست هى معرفة ما نعرف ... المعرفة هى الحصول على العلم ... ما معنى كل هذا ؟ هنا أيضا شيء نعرفه دون أن نعرفه . ان تيتـاتوس لم يفهم الدرس ، لم يفهم المعنى العميق للنقد السقراطى لتعريفه الثالث والأخير للعلم . ومع ذلك فانه واضح كل الوضوح ، وسبق منذ وقت طويل أن بصرتنا به المناقشة . ومنذ وقت طويل نبهنا سقراط فى الواقع الى أننا طوال بحثنا نستعمل لفظى « العلم » و « المعرفة » كما لو كنا نفهمها فعلا ، بل قال لنا أيضا إنه أمر لا يمكن تجنبه ، وأنه هو على الأقل ، سقراط ، لم يستطع أن يفعل غير ذلك . ثم ألم ندهش كل الدهش لرؤية تيتاتوس ينتهى فى نهـاية الأمر الى تعريف

دورى : الى أى شىء آخر يمكن أن ينتهى ونحن منذ البداية نتحرك فى دور ؟ ان خطأه الوحيد أنه لم يدخل هذا الأمر فى حسابه ، ولم يلحظ أننا لا نستطيع الخلاص منه ، ولم يفهم أن « الدورية » اللازمة لكل تعريف للعلم تكشف لنا عن الصفة الرفيعة لهذا المعنى . فتعريفه بالحد مستحيل كل الاستحالة مثل « حد » الوجود أو الخير .

ولكن ، كيف اذن يمكن معرفة ما العلم ؟ بنفس الطريقة تماما التى نعرف بها ما الوجود . ومن جهة أخرى ، فقد قال لنا سقراط ، بنص عبارته : ان العلم ليس شيئا سوى الحصول على الحقيقة . وان الحقيقة هذه ليست سوى الكشف عن الوجود . فنحن نحصل على العلم عندما ننفذ الى داخل الحقيقة ، أى عندما تعكس أنفسنا باتصالها المباشر بالواقع — بالوجود — الحقيقة ، فتتجلى لها . هذا الوجود ، هذا الواقع — ونعيد ما سبق ذكره ؟ — ليس هو الركام المختلط للموضوعات الحسية التى يسميها العامة (والسوفسطائى) بهذا الاسم . فالوجود العادى ، المتغير ، المتقلب ، العابر ، ليس هو — أو بالكاد هو — الوجود . انه يوجد ، ولا يوجد ، فى نفس الوقت ، ومن أجل هذا فهو لا يكون ، ولا يمكن أن يكون ، موضوعا للعلم ، وانما هو على الأكثر موضوع للظن . كلا . ان الوجود الذى نراه أمامنا هو الوجود الثابت غير المتغير للماهية ، التى تأملت فيها

النفس من قبل ، أو بمعنى أدق ، التى تملك النفس مثالهـــا ، وبرؤيتها تتذكرها — أو على الأقل يمكن أن تتذكرها — الآن ، والتى ما زالت لها فى النفس آثار ، أو أفكار « فطرية » .

ان ادراك الموجود فى ماهيته ، فى بنائه وفى علاقاته (ومن الواضح أنه لا يمكن فهم هــذا دون القيــام فعــلا بمثل هــذا التصــور) ، أو ، وهــو نفس الشيء ، الــكشف والتعبــير عن الوجود بالقول وفى الحقيقة ، هذا فى رأينا هو العلم ، العقل (λόγος) ؛ والطريق الذى تســـلكه النفس والذى يقودنا نحو هذا التصور ، هذا هو ما نسميه « الاستدلال » .

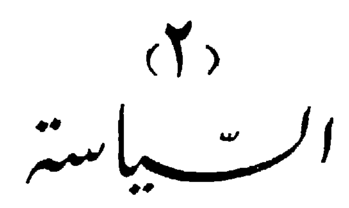
ولـكن ، أليس هذا هو الغرض الذى يستهدفه — بحسب ميدانه — الرياضى تيتاتوس ؟ وأليس هذا هو ما يعلمنا اياه بدرجة أعم بكثير وبطريقة أكثر عمقا ، أستاذنا سقراط عندما يحطم ويزيل ذلك الغشاء من الخطأ والظن الذى يغلف النفس ويعزلها عن ذاتها ، فيفتح بذلك ، أو يعيد فتح ، طريق الحقيقة الذى يقودها الى الوجود ؟ .

* * *

هذا ما زعمه ولا ريب أقليدس وطربزون ، أو هذا على الأقل ما أمكنهما زعمه ، وهما يصغيان الى قراءة محاورة تيتاتوس . وهذا ما ينبغى أن يزعمه قراء هذا العمل المحير . هذا — وأشياء أخرى كثيرة أغفلنا تقريرها .

ولو أنهما أعادا فيما بعد قراءة المحاورات السقراطية لأفلاطون وهما لن يحتاجا الى ذلك ولا شك ، وعنيا بأن يتخذا فى كل مرة مكان القارىء / المستمع : فانهما سيجدان فيها ، هذا ما نرجوه على الأقل ، تلك الاجابات نفسها التى يرفض سقراط ظاهريا اعطاءها لهما . وسيريان أنه ينبثق عنها مذهب قوى جدا ، يمكن تسميته بمذهب تعدد الاستعدادات الطبيعية ، وفهم قوى جدا أيضا للتعاليم — أو التربية — الفلسفية (اذ أن سقراط يمثل الفلسفة ويتجسدها كوسيلةوحيدة للتمييز بين هذه الاستعدادات ، ووسيلة وحيدة اذن لتخليص وتكوين الصفوة الحقيقية ، المفكرة ، والمهذبة ، وبالتالى السياسية ، للمدينة .

مشكلة بهذه المناسبة واقعية ومهمة . ولأن اليونان القديمة لم تعرف لها حلا سقطت تحت ضربات البرابرة المقدونيين ، وكادت دولنا الحديثة أن تلحق بها فى قدرها .


(٢)
السياسة

١ ـ السياسة والفلسفة

نعلم جميعـا ، أو على الأقل ينبغى أن نعلم ، أن المشـكلة السياسـية لعبت دورا له أهميتـه القصـوى فى فكر أفلاطون ومؤلفاته . ولا عجب فى ذلك ، بل العجب أن يكون الأمر على خـلاف ذلك . فما من يونانى ، وعلى الأخص الأثينى ، كان فى استطاعته — ولو شاء — أن لا يهتم بالحياة السياسية [١] . وأولى بذلك ولا شك الشاب الأرستقراطى أفلاطون بن أريستون الموعود ، بحكم مولده ، بخدمة المدينة وحمل أعبائها .

ولكن يمكننا آن نذهب أبعـد من ذلك فنقول ان مؤلفات أفلاطون كلها تخضع لاهتمـامه بأمور سياسية ، وأن المشاكل التى درسـناها حتى الآن — مشكلة المحـاورة ، ومشكلة التعليم

---

(١) كان اليونانيون يعدون المشاركة فى الحياة السياسية مزية للرجل الحر ، انها « خاصة » proprium تميزه عن — وترفعه فوق — البرابرة . كما أنه ما من شعب شغل ، بالسياسة مثـل اليونانيين الذى حققوا — أو حاولوا تحقيق — جميع أنواع الدساتير الممكنة والتى يمكن تصورها ، ولم يرضهم هذا ، فكانوا الوحيدين بين شعوب العصر القديم الذين نجحوا فى وضع قواعد للفلسـفة السياسية .

موضع معروف من محاورة تيتاتوس يرسم لنا صورة الفيلسوف الذى يجهــل « أى طريق يؤدى الى السـاحة الشعبية ، وفى أى مكان توجد دار العدالة أو قاعة المجلس أو قاعات المداولات العامة الأخرى فى المدينـة . ان القوانين والقرارات ومناقشتها وصياغتها فى أحكام ليس لها فى نفسه أثر ولا صدى . وان تآمر الجمعيات السياسية ضد هجمات الحكام ، وهذه الاجتماعات والمآدب وحفلات اللهو التى تلعب فيها النافخات فى المزمار ، انه لا يتصور ولا فى الحلم أن يشارك فيها . ان ما يحدث فى المدينة من خير أو شر ، ان الفســاد الذى خلفه له أجداده ، رجالا أم نساء [1] ، لا يشك فيه الفيلسوف أكثر من شكه فى عــدد الزقاق التى تملأ البحر ، كما يقول المثل . أما أنه يجهل كل هذا ، فهو نفسه لا يعرف ، لأنه اذا كان يتجنبه ويعف عنه فليس ذلك غرورا منـه : وانما لأن جسده وحــده قد حل فى المدينة واستقر . أما فكره الذى لا يرى فى كل هذا الا تفها وهباء لا يلتفت اليهما ، فانه يحلق فى كل مكان ، كما يقول « بيندار » ، (يسبر أغوار الأرض) ، ويقيس أبعادها الى حدود الفلك ، ويتتبع مدار النجوم ، ويختبر طبيعة كل حقيقة فى جزئياتها ومجموعها ، دون أن يدع نفسه يهبط الى ما هو قريب منه مباشرة » [2] .

* * *

---

(١) هذه ولا شك اشارة الى بركليس .

(٢) انها الصورة الكلاسيكية للفيلسوف صورة طاليس الذى يرصد النجوم ويسقط فى البئر .

الفيلسوف غريب عن المدينـــة ، عن كل مدينة أرضية ، انه مواطن فى مملكة العقل ، مواطن فى الكون : هذا ، كما قلنا ، حل ممكن . ولعـــله أيضا الحل الوحيـــد الممكن ، اذا اعترفنا مع هيرودوتس أن المدينـــة الانســانية فاسدة وظالمة « بطبيعتها » وأنها فى كل صورها التى تبدو لنا فيها ، موناركية أو أرستقراطية أو ديموقراطية ، لا تخفى الا حقيقة واحدة فقط هى حقيقة القوة الجائرة . وليس هـــذا فى جميع الأحوال حلا كاملا ، لأن الحياة الانســانية ، الحافلة الكاملة — وأفلاطون مقتنع بهذا تماما — مستحيلة خارج المدينة . فالاله يمكنه أن يعتزل حياة المدينة دون أن ينـــاله شىء ، وكذلك الحيوان . اما الانسان فلا يمكنه ذلك حتى لو كان فيلسوفا (١) .

أليس هذا من جهة أخرى ، هو درس سقراط الذى لم يشأ أبدا أن ينفصل عن المدينة — عن مدينته — أو يعصى قانونها ، حتى ذلك القـــانون الجائر الذى أدانه ، أو يهرب منهـــا ليفلت من العقاب ؟ .

---

(١) فى المدينة الكاملة وحدها يمكن للفيلسوف أن يصـــبح ما يجب أن يكون ، اى حكيما . ولكنه ما دام يعيش فى مدينـــة ناقصة اى فى مدننا الانسانية ، فانه لن يصبح أبدا الا فيلسوفا اى انسانا ينشد الحكمة دون أن يحصل عليها أبدا أو يمتلك زمامها تماما .

ومرة أخرى ، ما العمل اذن اذا لم يستطع الانسان لا الحياة فى المدينة ولا أن يعزل نفسه منها ؟ ليس هناك سوى وسيلة واحدة للخروج من هذا المأزق : يجب اصلاح المدينة . وسيكون فى هذا خير للمدينة ذاتها بقـدر ما هو خير للفيلسوف . لأن المدينـة التى تدين رجلا مثل سقراط انما هى مدينة فاسدة مريضة . انها أدانته لأنها ، وهى الظالمة ، لا يمكنها أن تحتمل وجود العدالة فى صدره ، ولأنها جاهلة ، فلا يمكنها أن تطيق بين جدرانها رجلا يمتلك المعرفة ، ويظهر لها ، هى نفسها ، جهلها وظلمها .

ولكن منـذا الذى يستطيع اصلاح المدينة الظالمة والجاهلة – ظالمة لأنها جاهلة — اذا لم يكن هو ذلك الذى « يعلم » . وبعبارة أخرى ، الفيلسوف ؟ ولكن المعرفة لا تكفى — ومثل سقراط دليل على ذلك — بل يجب أن يضاف اليها السلطان .

واذن فحل المشكلة التى أثارها موت سقراط بسيط جدا ، ولو أنه ، حسب رأى أفلاطون نفسـه ، جـد محـير . فليس للفيلسوف مكان فى المدينـة اذا هو لم يكن فى مركز الرياسة منها . أو كما يقول أفلاطون نفسه ، لكى يصبح من الممكن أن نحيا حياة انسانية جديرة بالحياة ، يجب أن يصبح الفلاسفة ملوكا ، أو — وهو ما يؤدى الى نفس الشىء تقريبـا — أن يصبح الملوك فلاسفة .

السلطة للملوك الفلاسفة ... ولكن أولا ، هل حقيقة فكرة أفلاطون هـذه فكرة متناقضة وغريبـة ؟ أليس بالعـكس من الطبيعى ، أو على الأقل من المعقول ، أن نعهـد بالسلطة الى ذلك الذى يعرف كيف يميز بين الخير والشر ، الحق والباطل ، بين الحقيقى والمظهر الكاذب ؟ — الى ذلك الذى يعرف أمن الخير بنـاء ترسـانات وانزال السفن الى البحر أم ليس ذلك من الخـير ، لا الذى يجهل كل هـذا ، الى الفيلسوف بدلا من القـائد أو المستغل أو المهرج الشعبى ؟ أليس من المعقول أن ندعه أيضا — وهذا مهم جدا — ينظم تربيـة الشباب ، وانتخاب وتكوين الصـفوة ، واختيار وتدريب قادة المدينـة فى المستقبل ، بدلا من أن ندع كل هذا يتم كيفما اتفق ، بغير خطة وبغير منهج وبغير مبادىء ؟ هل حق المعرفة فى ممارسة سلطتها فى تدبير الأمور أقل من حق الشجاعة والثروة والموهبة الخطابية ؟ أو هى ، ببساطة ، أقل من حق المولد والعرف ؟ فى الحقيقـة ، ان ما هو محير ليس فكرة أفلاطون ، بل هو انها تبدو لنا كذلك .

ان الفكرة القائلة بأن الفيلسـوف ينبغى أن يكون رئيسا أو ملكا للمدينة تشكل أساس محاورة « الجمهورية » . وهنا أيضا يظهر هذا المصطلح لأول مرة . ولكن من الواضح أنه منذ وقت طويل ، لعله منذ موت سقراط ، وهذا المفهوم يكون جزءا مكملا للتفكير الأفلاطونى . فمن هو فى الواقع رجل الدولة الحق

هذا ، الذى لديه العلم السياسى ، وبالتالى القادر على تلقينه ونقله الى خلفائه ، والذى لمحنا صورته فى محاورة مينون ، اذا لم يكن هو الملك الفيلسوف ، أو هو « السياسى » الذى تحدثنا عنه المحاورة التى تحمل هذا الاسم ؟ وما هو هذا العلم « الملكى » اذا لم يكن هو علم الخير والشر ، علم ما هو عدل وما هو ظلم ، أى الفلسفة ؟ .

ومنذ محاورة مينون ، وعلى الأخص منذ محاورة جورجياس ، وردا على هجوم كاليكلس الذى انتهى بالفلسفة الى أنها عنصر للثقافة ، وقضى بأن يتجنب الفيلسوف كل الأعمال السياسية التى هو فى حقيقته غير كفء لها ، راح أفلاطون يصدر حكما جذريا على جميع السياسيين الأثينيين ويقابل بينهم وبين سقراط « السياسى » الوحيد الجدير بهذا الاسم .

والواقع أننا نمتدح بركليس لأنه ارتفع بقوة أثينا الى الذروة ، ولأنه ملأ خزائنها بالأموال وأحواضها بالسفن . ولكن أكان كل هذا من أجل خير المدينة أم شرها ؟ وهل ترك أثينا أسعد حالا ، وهل تركها على الأخص أفضل شأنا مما وجدها عليه ؟ هذا هو السؤال ، والاجابة عليه لا تدع مجالا للشك .

* * *

اذا كان من السهل نسبيا أن نرى أنه من الواجب اصلاح المدينة ، وأنه لزاما على الفيلسوف كذلك أن يقوم بهذا ،

فلا يفوتنا أنه من العسير جدا أن نحقق هذا الغرض [١] . ولعل أفلاطون اعتقد فى شبابه امكان القيام فورا بعمل سياسى مباشر وسريع . ولكن للأسف ، كان عليه أن « يغير النغمة » . فلقد استفحل الشر واستشرى الفساد . ان الانسان لا يستطيع أن يفعل شيئا مع أناس تمت صياغتهم من قبل ، وأفسدتهم المدينة الظالمة والتعليم الذى تلقوه [٢] . انما كان من الواجب البدء قبل ذلك بكثير . ان اصلاح المدينة — ومن المفهوم أنه اصلاح سياسى وأخلاقى لأن الأخلاق عند أفلاطون لا تنفصل عن السياسة — يفترض ويقتضى أولا اصلاح التعليم . فقبل اصلاح المدينة ينبغى البدء باصلاح مواطنيها المستقبلين ، وعلى الأخص قادتها فى المستقبل . ولكن لامكان ذلك ، يجب قبل كل شىء اثبات — أو توضيح — أن التكوين الفلسفى يفضل كل تكوين آخر وأن الفيلسوف هو الذى يناط به واجب تعليم الشباب وهو صاحب الحق فى تعليمهم ، وهو الذى يكون الصفوة ويربيهم .

وهذا هو ما عنيت به — بجانب أمور أخرى كثيرة — محاورات أفلاطون السقراطية .

* * *

(١) يمكن القول ان هنا يكمن الاشكال : فلاصلاح المدينة يجب أن يكون الفلاسفة مزودين بالسلطة والقوة ، وهو ما لا يمكن تحقيقه ابدا فى المدينة غير المستصلحة .

(٢) أنظر الخطاب السابع .

ولنقرأ مثلا « أوطيفرون » ، أو «لاخس» ، أو « خرميدس » .
فمحاورة أوطيفرون تقدم لنا كاهنا يعد مثلا على التقوى ، تلك التقوى تجعله لا يتردد فى اقامة دعوى خطيرة ضد أبيه مدينا اياه بأنه ترك عبـدا قاتلا يموت فى حظيرة المعبد حيث ألقى به بعـد أن اعتقله وكبله بالأغلال ، ومن أجل ذلك متهما أيضـا بتدنيس المقـر المقدس للاله الذى يعبـده أوطيفرون . ولكن أوطيفرون لا يعرف كيف يجيب سقراط على سؤاله ، وهو سؤال طبيعى فى جملته ، عما اذا كان تسليمه لأبيـه هكذا ، أو حتى اتهامه له ، عملا من أعمال العقوق والكفران . وذلك لأنه ، كما يبدو — للقارىء على الأقل ان لم يكن له هو نفسه — يجهل تماما طبيعة التقوى أو بالأحرى ماهية التقوى . فالتقوى كما يقول ، ما ترضى عنه الآلهة . ولكن ما هذا الذى ترضى عنه الآلهة ؟ وفى حالة وجود تضارب بين الواجبات ، ما الذى يجب علينا أن نختاره ؟ — ان أوطيفرون لا يعلم شيئا عن ذلك . وهو لم يتعرض أبدا لهذه المشكلة . ان سؤال سقراط : هل العمل الصالح ترضى عنه الآلهة لأنه عمل صالح ، أو على العكس ، هل هو صـالح لأن الآلهة ترضى عنه ؟ — سؤال سقراط هذا يوقعه فى حـيرة واضطراب [1] . والحق أنه يفهمه بمشقة . فلكى نكون أتقياء بررة

(١) طالما شغل هذا الموضوع علوم الدين فى القرون الوسـطى وحيرها بقدر ما حير اوطيفرون .

علينا أداء ما تطلبه الآلهة وهو قبل كل شيء « تقديم القرابين والقيام بالشعائر التي يتطلبها الدين » .

ومن الواضح جدا أن أوطيفرون التقى ليس لديه أية فكرة — بمعناها الحرفي — عن التقوى ، أو اذا شئت ، فان فهمه للتقوى فهم فارغ تماما وعلى الاطلاق ، وليس له أي مضمون ايجابي ، وهذا راجع لسبب بسيط وخطير ، وهو أنه يشارك الرجل العامي في فكرته المتغيرة التي يكونها عن الآلهة . فأوطيفرون من أنصار القديم المؤمن به والمتعصب له : فهو يؤمن بالأساطير ، ويؤمن بكل ما يرويه لنا الشعراء . انه يرى الدين في صورة أخذ وعطاء .

ويدرك القارىء : أن أوطيفرون يجهل كل شيء عن الدين الحق لأنه يجهل — ما يعلمه سقراط وما يعلّمه — ان الله هو الخير والعدل والحق .

* * *

وتقدم لنا محاورة لاخيس القائدين الأثينيين المشهورين لاخيس ونيقياس ، وتعرض علينا آراءهما في ذلك الموضوع الحيوي عن التعليم الذي يعطى للأطفال [1] . ومن الطبيعي جدا

---

(١) مما يلفت النظر الى التهكم اللاذع في هذه المحاورة هو اختيار المتناظرين ، ليسيماخوس ابن أريستيدس العادل ، وميلسياس بن ثوكسيديد منافس بركليس .

أن نرى القواد العسكريين يفضلون حياة الجندى على ما عداها ، وأن يبالغوا فى اطراء التعليم العسكرى قبل كل تعليم . ومن الطبيعى جدا أيضا أن نراهم أعداء للتعليم الحديث ولكل تجديد ... حتى التجديدات العسكرية التى تقرع آذانهم ... ان مثلهم الأعلى بالطبع مثل تقليدى بحت : التدزيب العسكرى للعصر السالف المجيد الذى خلق محاربين « صالحين » قديرين على القتال بشجاعة ، وعلى منازلة الأعداء . فالقواد ، للأسف ، لا يعلمون ما الذى يصنع « صلاح » الجندى ، كما أنهم لا يعلمون ما الذى يصنع شجاعته : انهم لم يفكروا فى هذا أبدا . وهم لا يفهمون — مع أن سقراط طالما شرح لهم ذلك — أن الشجاعة (ἀνδρεία) صفة أخلاقية وأنها تفترض — لتكون واعية — العلم ، أى العلم بالخطر الحقيقى ، بما « ينبغى » أن نخافه أكثر من أى شىء ، أى العلم بسلم القيم ، العلم بالخير الذى يسمو على الحياة ، الخير الذى نقبل الموت من أجله . انهم لا يرون — ما يراه القارىء — ان الشجاعة الحقيقية ، وهى غير التهور المادى الساذج ، تقتضى العلم بالخير فى ذاته ، وبالتالى تقتضى الفلسفة . ولا ريب أن القارىء / المستمع سيضيف قائلا فى سريرته : يا للخسارة أن يكون القواد ، وهم على ما هم عليه من الاخلاص والشجاعة ، أغبياء بهذا الشكل : من الخسارة أنهم

ليسوا فلاسفة فلعله مع قليل من الفلسفة لم يكن نيقياس (وهو أذكى الاثنين) ليقود حملة صقلية الى الكارثة .

* * *

وأخيرا ، تقدم لنا محاورة خرميدس العم الشاب لأفلاطون ، اليافع الظريف الذى تزينه جميع لطائف الروح والجسد ، الحكيم المتواضع الذى كملت تربيته وحسن تأديبه . ان خرميدس هو أحد أفراد الصفوة . فهو يمثل « الذروة » التى يمكن أن يصل اليها الانسان من التعليم الأثينى . انه لا ينقصه أى شىء . أى شىء سوى شىء واحد ، هو : التكوين الفلسفى . وانه لنقص له أهميته الأساسية .

خرميدس حكيم وفاضل ... ولكنه يجهل ما الحكمة ، وما الفضيلة . والقارىء الذى قرأ محاورة مينون ، وهو يعرف تاريخ حياة خرميدس المتأخرة ، يقول لنفسه : هذا ما يوضح الأمر : انها فضيلة عادية غير واعية لا يؤيدها العقل والمعرفة ... انه لمن سوء الطالع أن هذه الطبيعة الحلوة الغنية بكل ما يزينها لم تكن معروفة عند سقراط . فأى رجل خير — وأى سياسى — كان يمكنه أن يصنع منه .

* * *

ان مشكلة التعليم فى عصر أفلاطون كانت مشكلة حيوية . فالتعليم التقليدى القديم ، البالغ السذاجة والخشونة — القراءة

والكتابة والرياضة البدنية والموسيقى — الذى يصل الى ذروته فى قراءة الشعراء وينتهى فى معاهد الشباب الأثينى وبأداء الخدمة العسكرية ، كان من الواضح أن زمانه قد انقضى . انه يناسب احتياجات أثينا ، الجماعة الصغيرة ، نصف الزراعية المتعلقة بآكام أتيكا . ولـكنه لم يعد يتفق بالمرة مع احتياجات أثينا ، القوة البحرية العظيمة ، قلب الامبراطورية الشاسعة ، والمركز التجارى والمالى للعالم اليونانى ، أثينا التى تمخر أساطيلها البحار حتى أسبانيا وحتى شبه جزيرة القرم . ولكن التعليم الحديث ، هذا الذى يقـدمه السوفسطائى أو معـلم الخطابة ، ليس بأفضل من ذاك . أو هو بالأصح ، على الأقل من وجهة نظر أفلاطون ، أقل منـه . لأنه اذا كان الأول يخلق أفرادا خشنين غلاظا ، غير مثقفين — نبلاء ريفيين — فانه فى نفس الوقت يخلق أفرادا شرفاء . على حين أن التعليم الثانى ، تعليم السوفسطائيين فانه فى الوقت الذى يعطى مريديهم تعليما رفيعا ممتازا فهو يخلق منهم وصوليين لامعين على غير خلق .

الواقع أن النقد السوفسطائى قد زعزع بل وهدم المعانى القديمة التقليدية للأخلاق الكهنوتية من أساسها . هدمها دون أن يقيم شيئا مكانها ، أو هو ، أسوأ من ذلك ، قد وضع مكان المثل الأعلى القديم للشجاعة وللشرف وللبذل من أجل المدينة ،

مثل المتعة ومثل القوة ... وباختصار ، مثل الطغيان الذى تمثله جيدا شخصية كاليكلاس الغامضة — أفضل بكثير من نيتشه — فى محاورة جورجياس (١) .

ويفشى كاليكلاس السر . فيعترف بأنه « الحياء الكاذب » هو فقط الذى يجعل السوفسطائيين يتكلمون عن العدالة والفضيلة « لكى يتلاءموا مع ما درج عليه » العامة ، لأنهم سيبؤون بسخط الناس ان هم فعلوا غير ذلك . ولكن هناك فى الحقيقة ازدواجا فى معانى الألفاظ : فالعادل حسب القانون والعرف (νόμος) والعادل والخير حسب الطبيعة (φῦσις) لا يشتركان فى شىء ... وبمعنى أدق انهما يتعارضان تعارضا جذريا . فطبقا للطبيعة ؛ وهى وحدها التى يتبعها السوفسطائى ، العادل والخيّر هو القوى المنتصر فى الصراع من أجل الحياة ، ذلك الصراع الذى هو قانون كل وجود ، هو — باستعمال الألفاظ التى يستعملها العامة — ارتكاب الظلم وليس تحمله ، هو السيادة ، وهو السيطرة . افسحوا الطريق للأقوياء ! هكذا ينادى كاليكلاس : « الخيّر والعادل ، حسب الطبيعة ؛ هو عكس

(١) نحن للأسف لا نعلم شيئا عن كاليكلاس . كما أننا لا نعرف ما اذا كان شخصية واقعية أو (وهو الأكثر احتمالا) شخصية خلقتها عبقرية أفلاطون مناقضة لشخصية سقراط ، أو أنها اذا شئنا هى صورة أفلاطون نفسه أو ما كان سيؤول اليه حال أفلاطون بغير سقراط .

الحكمة تماما التى يتحدث عنها سقراط . هو أن يصون المرء فى نفسه أقوى الانفعالات ولا يقمعها ، وأن يشبع بشجاعته وذكائه هذه الانفعالات مهما بلغت من شدة ، بأن يغدق عليها بما تشتهى » [1] .

« ولكن كل هذا ليس فى طاقة الرجل العامى . ولذلك فان العامة تذم أولئك الذين يخجلها عجزها عن محاكاتهم بأمل أن تخفى بهذا ضعفها هى ، فتعلن أن الافراط أمر فاضح ، وتبذل كل همها فى استعباد أولئك الذين حبتهم الطبيعة بما لم تحبها به . ولعجزها هى عن الحصول لانفعالاتها على اشباع كامل فانها تشيد بالعفة والعدالة بسبب جبنها . وفى الواقع ، اذا ولد انسان ابنا لملك أو هو آنس فى نفسه القدرة اللازمة للاستيلاء على حكم أو سيادة أو سلطة عليا ، فأى شىء فى الحقيقة يمكن أن يكون أشد خزيا وأشد تعسا لمثل هذا الرجل من حكمة القناعة والاعتدال ؟ اذا أمكن للانسان أن يتمتع بكل الخيرات دون أن يعوقه عنها أحد ، فهل يخضع وهو سيد نفسه لقانون العامة وتقولاتها وملامتها ؟ وكيف لا يكون هذا الانسان شقيا ، من الناحية الأخلاقية وحسب العدالة والعفة ، عندما لا يستطيع

---

(١) حياة عنيفة ، « حياة خطيرة » ، هذا هو المثل الأعلى لكاليكلاس .

أن يهب أصدقاءه أكثر مما يهب أعداءه فى مدينته التى سيكون حاكما لها ؟ .

« ها هى ذى الحقيقة يا سقراط التى تزعم أنك تنشدها : ان الحياة السهلة والافراط والانفعال عندما تكون مرغوبة تساوى الفضيلة والسعادة : أما ما عداها ، كل تلك الخيالات والأوهام التى ترتكز على المتعـــارفات الانسانية المتعارضة مع الطبيعة ، فليست سوى سخف وهباء » .

ولسنا فى حاجة الى الحاح فى القول : فمن اليسير أن ندرك أن الدعاية لأخلاق « البطولة » هذه صادفت من النجاح فى أثينا فى نهاية القرن الخامس مثلما صادفت فى أوربا فى نهاية القرن التاسع عشر : انه لمن النفاق أن يوضع فى مكانة كائن سام ، « حاكم » أو « بطل » أو « ابن ملك » .

والحق أن السوفسطائيين ليسوا وحدهم ، ولا هم أيضا المسئولون الأصليون عن هذا التدهور فى القيم القديمة . فان حرب البلوبونيز التى خربت اليونان ودمرتها ، الحرب التى أوقعت بين القوة البحرية للديموقراطيـــة الأثينية والقوة الحربيـــة للأوليغاركيـــة الاسبرطية ، الحرب الأيديولوجيـــة الاجتماعية ، بقدر ما هى حرب أهلية ، قد لعبت دورها المشئوم فى هذا الأمر ، فان اليونان ، وقد فتكت بها الحرب ، وصدعتها الثورات التى

صاحبتها وأعقبتها ، كانت قد نضجت وأضحت لقمة سائغة لعهد الاستبداد .

وواضح أن أفلاطون يفضل على لا أخلاقية زمنه ، أخلاق الماضى التقليدية الأرستقراطية ، أخلاق البر والشجاعة والولاء للمدينة ، التى سبق أن تحدثنا عنها . ولكن ينبغى أن لا نخطىء الفهم . فلا ينبغى أن تتصـــور — كما فعـــل البعض أحيانا — أن أفلاطون كان رجعيا عنيدا . فان أحدا لم يلح أكثر منه فى أن الخلاص ليس — ولا يمكن أن يكون — فى الرجوع الى الوراء . وأن أحدا لم يشتد أكثر منه فى ادانة التربية القديمة . وما من أحد ، باختصار ، قد سوّغ موقف السوفسطائى أكثر منه .

والواقع أنه اذا كان التعليم السوفسطائى لا يساوى شيئا . واذا كان مشئوما لأنه رسم للشباب مثلا أعلى كاذبا للحياة ، فأن التعليم القديم كذلك لا يساوى كثيرا لأنه لم يستطع الدفاع عن مثله الأعلى ولأن القيم التى غرسها وثبتها فى العقول على الرغم منه لم تكن مدركة ولا « مؤيدة بالاستدلال العقلى » . ذلك لأن مثله ، مثل أنيتوس مثلا ، كان بالمثل زائفا ، أو هو على الأقل مثل مشوب : فالرجل العامى ، والمناصر للماضى الغابر السعيد ، [1] كانا فى حقيقة الأمر على وفاق مع السوفسطائى . انهما يتوقفان

---

(١) انظر صفحة ٢٨ وما بعدها .

فقط فى منتصف الطريق . ولهذا السبب نفسه لم تقو المفاهيم التقليدية على مقاومة النقد السلبى للسوفسطائى ، ولا أيضا على النقد الايجابى لسقراط .

ان نقد السوفسطائيين — أبغض الناس عند أفلاطون — يشغل نصف مؤلفاته . فالسوفسطائى فى رأيه هو الرجل الذى يعلّم فن — وأخلاق — النجاح والمتعة وتأكيد الذات . الذى ينكر المعانى ، المتينة فى أعماقها ، للحقيقة والخير الموضوعيين . فالتعليم السوفسطائى يكوّن الخطيب الشعبى ، الصورة الزائفة للسياسى الحقيقى ، أى الشخص القادر على قيادة الجماهير بحجج لا تقوم على المعرفة — وكيف يعرفها ؟ انه لا يعرف شيئا ، وهو يسخر من المعرفة ويمارى فى وجودها — وانما تقوم على ظاهر الأمور وعلى الانفعال . فالخطيب الشعبى — محترف السياسة — هو رجل الأوهام التى تعارض الواقع ، رجل الأكاذيب التى تقابل الحقيقة .

فالسوفسطائى هو الصورة الزائفة للفيلسوف الحق ، كما أن الطاغية هو الصورة الزائفة لرئيس الدولة الحقيقى . وزيادة على ذلك : فالاستبداد والسوفسطائية متضامنان كتضامن الفلسفة وحكم العدالة فى المدينة .

ويبدو أننا لن نفهم شيئا من موقف أفلاطون السياسى اذا نحن

لم نره وهو يترقب فى الأفق ، وفى خفاء الغد ، الشبح البغيض للاستبداد . بل اننا ولا شك سنسىء فهم موقفه « الفلسفى » اذا نحن لم نأخذ فى اعتبارنا حقيقة أنّ الاستبداد والسوفسطائية فى نظره متضامنان : وأن السوفسطائى هو الذى يمهد الطريق للاستبداد [1] .

ولكن هذا التضامن لم يؤكد فى أى جزء من مؤلفات أفلاطون (ولا حتى فى محاورة جورجياس) بمثل هذه القوة التى نراها فى محاورة « الجمهورية » ، فى حديث السوفسطائى « تراسيماخوس » [2] الذى يعرض بكل ما نود من وضوح ، التعارض بين مذهب سقراط والسوفسطائية . فان تراسيماخوس الذى شهد مناقشة سقراط التمهيدية لمعنى العدالة وقيمتها مع كيفالس الثرى الغريب عن أثينا والذى وفد اليها واستوطن بها ، وابنه بوليمارخس [3] ، قد حصل على قدر كاف — ولوقت

---

(١) ان السوفسطائيين هم دائما الذين يعلمون أخلاق الظفر بأى ثمن والمتعة اللامحدودة وانطلاق الذات ، أو الأخلاق المضادة لها .

(٢) تراسيماخوس الذى يقدمه لنا أفلاطون كخصم لسقراط فى محاورة الجمهورية هو شخصية واقعية .

(٣) فى هذه المناقشة التى تشكل مقدمة الجمهورية ، وهى مقدمة لها أهميتها القصوى فى ذاتها ، ولكن تحليلها سيذهب بنا بعيدا ، يقدم لنا كيفالس مفهوما « بورجوازيا » للعدالة يدافععنه

طويل — من هذه المناقشة الأكاديمية التى يتبارى فيها المتجادلان بأسلحة مثلمة ويتبادلان الاعتراضات برفق [1] . فيرى ثراسيماخوس أن الأمر يحتاج الى جدية بل والى أمانة . لأنه يعلم جيدا الى أين يريد سقراط أن يذهب : الى التطابق النهائى بين العدالة ، كأى فضيلة أخرى ، وبين « الصلاح » أى الحكمة وسلامة النفس . وهو يعلم أكثر من ذلك أن طريقته فى التحليل الجدلى تبغضه فى آرائه ومذاهبه العقلية والأخلاقية التى تبدو له تافهة . العدالة والفضيلة ... مجرد ألفاظ ، وألفاظ مضللة ككل هذه الأمور . ففى الحياة الواقعية انما يوجد أقوياء وضعفاء ، سادة وعبيد ، أولئك الذين يحكمون ، وأولئك الذين يتحكمون . هذه هى الحقيقة ، وكل ما عداها لغو باطل . وهو يقترح كذلك انهاء هذه المناقشة المائعة بأن تجد العدالة بحد يختلف تماما عن كل ما سبق أن اقترحه سقراط .

فما هو اذن هذا الحد الذى ينبئنا به ثراسيماخوس بمثل

= ابنه بوليمارخس : أن يرد لكل ذى حق حقه بغير نكران ، ولا واجب عليه لأحد : لا مال للناس ولا ذبائح للآلهة . ان كيفالس رجل عادل حسب المفهوم العامى ، قبل الفلسفى ، للفظ . وهو مفهوم يكشف سقراط عن بطلانه بسهولة .

(١) يعامل سقراط كيفالس بكثير من الاجلال . انه رجل فاضل وليس خطؤه أنه لا يفهم شيئا عن الفلسفة .

هذه الضجة ؟ انه فى غاية البساطة : فالعدالة ، كما يقول لنا ، هى مزية الأقوى .

* * *

ان موقف ثراسيماخوس ، كما نرى ، قريب كل القرب من موقف كاليكلس (دون أن يكون مطابقا له) وينطوى على مذهب فى الأخلاق والمجتمع والدولة ، كان له على الرغم من مرور أكثر من ثمانية قرون ، بعض الدوى فى القرن السابق بل وفى هذا القرن . فالمذهب الذى يقدمه لنا السوفسطائى يقوم على اعتبار أن الدولة ليست سوى استبداد منظم ، ومنظم بالطبع لنفع المستبد يعززه بقوته وبأسه . وأن القانون ، وبالتالى العدالة والأخلاق ، ليست سوى اصطلاحات متعارف عليها لعلاقات واقعية من السيطرة والعبودية داخل المدينة .

ويقول ثراسيماخوس : « ألا تعرف اذن أنّ من المدن ، مدنا استبدادية وأخرى ديمقراطية وثالثة أرستوقراطية ؟ » — اختلافات فى التركيب قد تبدو جوهرية ولكنها فى الواقع ليست كذلك بالمرة لأنها تخفى وضعا أساسيا واحدا بعينه هو أن « العنصر الأقوى فى كل مدينة هو الذى يحكم » . — « ولكن ، كل حكومة تسن القوانين لنفعها الخاص : فتضع الحكومة الديموقراطية قوانين ديموقراطية ، والاستبدادية ، قوانين استبدادية ، وبالمثل

يفعل غيرها . وما فيه مصلحتها الخاصة من القوانين التى تضعها تعلن أنه عادل للمحكومين ، ومن خالفها عاقبته على أنه خارق للقانون ومجرم فى حق العدالة . فهاك اذن يا عزيزى ما أؤكده : فى كل المدن ، العادل هو نفس الشيء : النافع للحكومة القائمة . ولأن هذه هى الأقوى ، فيمكن لكل من يحسن الاستدلال أن يستنتج من هذا أن العادل فى كل مكان شيء واحد : هو النافع للأقوى » . ونتيجة لهذا يتضح تماما أن الظلم (بالمعنى الدارج للفظ) يفضل بكثير العدالة ، وأن الاستبداد هو المثل الأسمى للحياة (١) .

---

(١) ان مذهب ثراسيماخوس اللاأخلاقى ، أو اذا شئنا ، العدمى ، — وهو قريب بعض الشيء من المذهب الذى يدافع عنه بولوس فى محاورة جورجياس — أكثر اصالة بكثير من أخلاق السادة التى يطريها كاليكلس . فبينما نرى هذا يؤكد (حق) الفرد القوى فى الانطلاق وفى السيطرة ، ذلك الحق القائم فى رأيه على تقدير مثل هذه الفردية « كأسمى » و « أصلح » طبقا لتدرج القيم القائم فى «طبيعة الأشياء» والذى يعارض تدرج القيم الاجتماعية الذى افسده حقد الضعفاء (الأقل صلاحية) ، نجد أن ثراسيماخوس ينكر صراحة كل معنى للقيمة الذاتية ، « للحق الطبيعى » . فكل معنى للحق فى رأيه ليس الا قناعا مزيفا للواقع . وكاليكلس لم يذهب الى هذا الحد . ففى الطبيعة صراع دائم بين الأقوياء والضعفاء : الأقوياء يأكلون الضعفاء ، ما لم يصبح هؤلاء بتنظيم صفوفهم ، هم الأقوى ولكن من السخف القول أن للأقوى « حقا ساميا » بقدر ما للأضعف . «الذئاب تأكل الحملان» ، والحملان=

والواقع أنه اذا لم تكن الحياة الا صراعا ، فمن الواضح أن الانسان « العادل » — وأولى بنا أن نسميه : ضعيف النفس — سيكون فيها دائما هو الأدنى . واذا كان العنف المنظم هو الذى يشكل ماهية الدولة ، ولم يكن الا نظاما لتعسف الأقوياء ، واستغلالهم للضعفاء ، فمن البين تماما أن الحكم الاستبدادى ، الصورة النهائية « للظلم » هو الذى يحقق أفضل تحقيق كمال الدولة وسعادة الانسان . على الأقل سعادة ذلك الذى يصل الى حكم الاستبداد .

ولا شك أن النفاق الاجتماعى ، وظلم المستضعفين والجمهور وخوفهم ، تتضافر على اتهام عنف القوى ، الذى يسمونه بالضبط « ظلما » . ولكن كل الناس فى الحقيقة يعلمون أن « الظلم » أنفع من « العـدالة » ، وأن كل الناس بالتالى سـيصبحون « ظالمين » اذا لم يروعهم الخوف من العقوبة . وهذا ما يستبين

= تدافع عن نفسها ، اذا استطاعت . هـذا كل مافى الأمر . فلا هؤلاء ولا أولئك لهم « الحق » لأنفسهم .

ولا شك أن الناس يتكلمون عن « الحقوق » : محض نفاق وتمويه ماهر لعلاقات القوة التى يعطونها هم وحدهم معنى هـذه الحقوق المزعومة . ان دور السوفسطائى (ولعل ثراسيماخوس يقول انه دور الفيلسوف) هو أنه يهدم ، بتحليله ونقده ، الأوهام التى يعتنقها النفاق الاجتماعى ، وأن يبصر الانسان بنفسه ، وان يحرره من « الايديولوجية » .

تماما « اذا نحن انتهينا الى الظلم الأكمل ، الظلم الذى يجلب لمقترفه أقصى درجات السعادة ، ويجلب لمن يرضخون له ولا يرغبون فى ارتكابه منتهى الشقاء . هذا الظلم هو الاستبداد الذى يستولى بالخديعة والقوة على أملاك الغير : مقدسة أو مدنسة ، خاصة أو عامة ، لا بالتجزئة ، وانما « بالجملة » . والشخص الذى يؤخذ بأى من هذه الذنوب يعاقب ويلطخ بأسوأ الوصمات : ونحن فى الواقع نسمى أولئك الذين يرتكبون هذه الآثام بالتجزئة ملحدين ، وتجار عبيد ، وناقبى جدران ، ومحتالين ، ولصوصا ، تبعا للظلم الذى يرتكبونه . ولكن عندما يأتى رجل أسعد حظا من مواطنيه ويستولى على أشخاصهم ويسخرهم ، فانه بدلا من أن يحمل اسما من هذه الأسماء المشينة ، يسمى سعيدا محظوظا لا من مواطنيه وحدهم ، بل ومن كل من يعلمون أنه ارتكب المظالم على أقصى مداها . فأولئك الذين يذمون الظلم لا يخشون ارتكابه ، وانما هم يخشون معاناته . واذن فالظلم ، يا سقراط ، اذا مضينا به الى درجة كافية ، أقوى وأكثر حرية وأخلق بالحاكم من العدالة ، وكما قلت منذ البداية ، فالعدالة تقوم على مصلحة الأقوى والظلم مزية وربح لذاته » . [1]

---

(١) يرى ثراسيماخوس مع العامة (وعدد معين من الفلاسفة ـ أو بالأدق من السوفسطائيين ـ القدامى والمحدثين) أن الكم يغير من الكيف. فالقرصان الذى يغير على البحار ، ولكن فى نطاق=

ان موقف ثراسيماخوس الذى يدعو بصراحة وكلبية الى الأخلاق « فوق النيتشية » للأنانية واللا أخلاقية المطلقة موقف على قدر لا بأس به من القوة . وفى العرض نفسه الذى يقدمه عنه أفلاطون نشعر بأثر سحره على نفوس الشباب المضطرمة ، وعلى نفس أخويه أديمانتس وغلوكون اللذين حضرا المناقشة مع بوليمارخس .

وهذا أيضا هو ما يقولانه لنا هما ذاتهما . فلا أحد يؤمن بالعدالة ، هذا ما يقوله لنا باختصار غلوكون الذى يعرض علينا ، كمذهب مألوف ، الرأى السوفسطائى عن العدالة والنفاق الاجتماعى ، ويضع تخطيطا لنظرية — قريبة من نظرية هوبز — عن المجتمع الانسانى القائم على تعاقد اجتماعى .

فيبين لنا غلوكون أن الناس فى حالتهم الطبيعية يحيون على اشتهاء المتعة غير المحدودة . وأنهم اذن مدفوعون بالطبيعة الى السعى وراء ما فيه نفعهم ، وبالتالى الى ارتكاب الظلم للاضرار بالآخرين ولكن لا ليتحملوه هم أنفسهم . ولكنهم فى الواقع ، سرعان ما يلاحظون أن احتمال وقوعه عليهم أكبر بكثير من احتمال ارتكابهم له : فهم لذلك ، وخوفا من عقاب أشد وطأة ،

= ضيق ، فانه يشنق. ولكن الاسكندر الذى يغير على الكرة الأرضية على نطاق واسع ، فانه يؤله . والأمثلة الحديثة والمعاصرة ليست فى حاجة الى ذكر .

يعقدون اتفاقا بمقتضاه يرغمون أنفسهم على عدم ارتكاب الظلم (حتى لا يعانون تحمله) . ولكن الطبيعة الانسانية لا تتغير مطلقا أو تتحور بمثل هذا الاتفاق : فالناس جميعا فى أغوار أنفسهم يفضلون الظلم على العـدالة [1] . وهم لا يخشون العقوبة اذا أيقنوا أن فى اسـتطاعتهم أن يكونوا معتـــدين وهم فى أمان من القصاص . فلو أنهم مثلا امتلكوا خاتم « جيجيس » الذى يجعلهم غير مرئيين فانهم سيسلكون مسلك أشقى الأشقياء .

ولا يعترف أحد بهذا ولا شك ، فما من أحد يرغب فى أن يعد ظالما فى أعين الآخرين : انه لشىء خطـير ، وكل الناس يمتدحون ، نفاقا ، العدالة ، بأن يخدعوا ، أو على الأقل بأن يحاولوا أن يخدع بعضهم بعضـا ، وأن يسعوا بالتـالى الى كسب الفوائد التى تهيؤها لهم الفكرة العامة عن العدالة ، دون أن يرجعوا من أجل ذلك ، بل بالعكس تماما ، عن اقتراف الظلم كلما أتيحت لهم الفرصة . وباختصار اذن ، لا أحد عادل بارادته [2] . وكل «عادل» انما هو عادل فى العلن وظالم فى الخفاء .

---

(١) وفى ذلك يقول الشاعر العربى : « والظلم من شيم النفوس فان تجد ذا عفة فلعلة لا يظلم » ـ المترجم .

(٢) نعرف انه عند سقراط ، كما عند افلاطون ما من أحد ، على العكس ، يرتكب الظلم او يفعل الشر بارادته . فالظلم دائمـا وليد الخطأ .

هذا هو اذن ، فى رأى غلوكون ، ما يحدث فى العالم . فانه الظالم — الذى لا يظهر هكذا جهرة وانما الذى « يبدو » تفاقا أنه عادل — هو الذى ينال السعادة والتكريم ، بينما العادل ، أى الانسان العادل فى الحقيقة (وليس فى المظهر) فانه يكون هدفا لكل البلايا ، ويعامل كمجرم أثيم ، ويدان فى النهاية ويسام سوء العذاب (١) . واذن فمن الواضح أن الانسان العاقل سيفضل دائما الظلم على العدالة .

وليس هذا هو كل شيء . اذ يرى أديمنتس وجوب اضافة أنه — وهذا على عكس ما يبدو أن سقراط يعتقده — ليس من أحد يرغب فى العدالة لذاتها ، وما من أحد يعدها خيرا . على العكس من ذلك فان كل الناس متفقون على أنها ، وان كانت محمودة بل ونافعة فى هذه الدنيا وبالطبع فى العالم الآخر ، فهى قاسية ومؤلمة . كما أننا لا نألو جهدا فى أن نغرى الأطفال — والرجال — على ممارسة الفضيلة والعدالة ، لا بأن نجعلهم يرون فيهما أمورا تطلب لذاتها ، وانما بأن نعد العادلين والفضلاء بحسن الجزاء ، ونتوعد الظالمين بالعذاب الأليم سواء فى هذه الحياة الدنيا أم فى الحياة الآخرة . ومن الواضح أن الأفراد الصالحين لا يؤمنون هم أنفسهم بروعة الفضيلة والعدالة ، فهم

---

(١) الاشارة واضحة الى ما اصاب سقراط .

يظنون أن الوعد والوعيد ، أى رجاء الخير وخشية الشر فى المستقبل ، هما الوسيلتان الوحيدتان اللتان تجعلان الناس يرتضون العدالة .

وينبغى أن نبين هنا ، أن هذا ليس رأى أديمنتس نفسه ، ولا هو برأى غلوكون كذلك : انه الرأىَ العام ، رأى الأكثرية الغالبة ، اذا لم يكن هو رأى الناس جميعا . فاذا شاء سقراط اذن أن ينال النصر على السوفسطائية وعلى ثراسيماخوس المتكلم باسمها ، فعليه أن يبين أن العدالة خير ومطلوبة لذاتها . ولكى يفعل هذا ، يجب عليه أن يذكر لنا ما العدالة .

* * *

ان ما يدعونا اليه أديمنتس هو أن نحدّ العدالة ، وكذلك الفضيلة والشجاعة والأمانة ، أن نقيم سلما للقيم ينبغى أن يحدد سلوكنا ، وأن نقرر أو بالأحرى ، أن نبين ماهية الخير والوجود ، فكل هذا يتضمن بعضه بعضا ، وعلى الجملة فان اديمنتس يدفعنا الى اصطناع الفلسفة . ووالله انه لعلى حق . لأنه من الفلسفة وحدها وبالفلسفة وحدها — كما سبق أن رأينا ذلك مرات — يمكن أن تأتى النجاة .

ولكن الفلسفة شىء جدى (بل هى كما سنرى شىء خطير) . انها تقتضى العمل والنظام والجهد . الجهد المتواصل الثابت . انها تفترض وجود طبائع من الصفوة المختارة هى التى تقوم بصياغتها وامتحانها على السواء .

السير فى طريق الفلســفة ، والبحث عن طبائع الصفوة ، وتشكيلها . انه ولا شك عمل طويل وشاق ، بل ، وهو ما لا نكاد نعرفه ، وليد الصدفة . ولكن هذا هو الطريق الذى دلنا عليه سقراط . هذا هو العمل الذى أوصانا به وهو يموت . ومن أجل استئناف هذا العمل — مع تحويره واكماله [1] — ، ومن أجل تكوين هذه الصفوة المفكرة المثقفة طبقا لنظام علمى وفلسفى صارم وعنيف ، هذه الصفوة التى ستتمكن يوما من اصلاح وانقاذ المدينة ، من أجل هذا يقرر أفلاطون الشروع فى العمل ، بافتتاح « مدرسة » هى الأكاديمية ، التى سميت بحق أول جامعة فى العالم ، وبهذا عقد أفلاطون العزم على أن يعد رجاله وأن ينتظر اللحظة الملائمة للتنفيذ .

ويعتقد ذات يوم أن الوقت قد حان ... فان الأمير « ديون » ابن أخ وصهر ديونسيوس الأول حاكم سراقوصة أثبت أن لديه مواهب وسجايا خارقة ... يجلس ديون على العرش ... يوافق ديون على القيــام بالتجربة ... ومن يدرى ؟ لعــله من الممكن أن يتحقق فى سراقوصة ما هو أعظم من كل ما ناله الفيثاغوريون فى « تارنتم » من نجاح ...

---

(1) كان سقراط ـ وهذا خطؤه ـ يخاطب الشعب ، الناس جميعا ، الجماهير . بينما سيخاطب أفلاطون الصفوة الخاصة . وهو سيحاول أن يكون هذه الصفوة تبعا لنظام علمى . وهذا هو ما أهمله سقراط .

وتنتهى المغامرة السراقوصية نهاية سيئة . فقد ثبت أن الطريق القصيرمسدود . ففىالسياسةكما فى العلم لا يوجد طريق ملكى . ولكن أفلاطون لا تثبط له همة ، انه سيسلك الطريق الأطول ، وسيعيد تنظيم رجاله ، وسيقف على أهبة الاستعداد . وسيقوم على مهل ، ان لم يكن بوضع خطة لحركة مباشرة ، فعلى الأقل يعمل نموذج أو رسم مجسم للمدينة الكاملة ، للمدينة العادلة ، مقر الرجل العادل . انه سيقود الحركة القادمة ، وسيتيح لنا على الأخص فهم المدينة الواقعية والحكم عليها ، المدينة الظالمة التى يضطر الفيلسوف الى الحياة فيها والعمل بها الى حين وجود نظام جديد .

انه سيتيح لنا أيضا أن نكوّن مثلنا الأعلى للانسان ، الانسان العـادل الكامل الذى ينبغى أن نقتـدى به فى الحياة . فسواء تحققت المدينة الكاملة على الأرض أو لم تتحقق ، فانها « توجد » بالتأكيد فى السماء — سماء المثل — والفيلسوف منذ الآن أحد مواطنيها .

٢ـ المدينة الكاملة

فى محاورة « الجمهورية » [١] تعرض علينا صورة كاملة للمدينة العادلة ، دون أن تتعــارض مع أقيم مؤلفات أفلاطون (وأطولها أيضا) التى تشتمل على كل شيء : أخلاق ، وسياسة ، وميتافيزيقا ، وهى رسالة فى التربية ، وفلسفة التاريخ ، ودراسة اجتماعية ... [٢] .

ومحاورة « الجمهورية » (بوليتيا ΠΟΛΙΤΕΙΑ السياسة) تحميل دائما فى الطبعات وفى المخطوطات التى لدينا اسما فرعيا : « الجمهورية » أو « فى العدالة » . وكان النقاد القدامى ، نقاد العصر الأمبراطورى ، ناشرو مؤلفات أفلاطون الأوائل ، يتساءلون باهتمام : ما هو الموضوع الرئيسى للكتاب ؟ وما هو المجــال

---

(١) أبطال المحاورة هم : كيفالس ، ثرى أجنبى استوطن أثينا، وابنه ووريثه بوليمارخس ، وصديقه السوفسطائى ثراسيماخوس، واخوا افلاطون اديمنتس وغلوكون . والجزء التمهيدى للمحاورة ، مناقشة سقراط مع كيفالس وبوليمارخس على درجة فائقة من الرقة والفن .

(٢) لن نعرض هنا محاورة الجمهورية . وانما سنخطط فقط مقدمة لقراءتها .

الأول لبحثه : أهو العدالة أم دستور المدينة ؟ أكتاب أخلاق هو أم كتاب سياسة ؟ .

وهذا فى رأينا لغو وكلام فارغ ، بل هو أسوأ من هذا ، انه تناقض منطقى . لأنه يفترض فى عرف نقاد العصر الأمبريالى الفصل بين «الأخلاق» و « السياسة » (أى بين السياسة والفلسفة) وهو فصل لا يرتضيه أفلاطون بأى شكل . وهذه الملاحظة تقتضى القول فورا بأن موضوع البحث ليس هو الدولة من حيث هى كذلك : ومهما قيل فى هذا من نقد ، وعلى الأخص النقد الألمانى ، فان أفلاطون برىء تماما من عبادة الدولة ، تلك الكارثة التى حلت بالفكر الحديث ، أو على الأقل ببعض الفكر الحديث . ان ما يشغل بال أفلاطون ليس هو الدولة وانما الانسان ، ليس هو المدينة من حيث هى كذلك بل المدينة العادلة ، أى المدينة التى يمكن أن يعيش فيها انسان عادل — كسقراط — دون أن يخشى الحكم عليه بالنفى أو بالموت . هذه المدينة العادلة سيشيدها أفلاطون أمام أعيننا ، يشيدها وهو يؤمن بقضية لها أهمية أساسية ، هى الانكار الجذرى للفلسفة الاجتماعية السوفسطائية ، التى يعارضها سقراط بمفهوم يمكن أن ندعوه — لعدم وجود لفظ أفضل عضويا [1] .

---

(١) لفظ « عضوى » يثير فى الذهن التشابه الأحمق ــ الذى كان شائعا فى القرن التاسع عشر ــ بين المجتمع والكائن البيولوجى. وما من شىء من هذا عند أفلاطون .

فالمدينة فى الواقع ليست مجموعة أفراد . وانما هى تشكل وحدة واقعية ، وكائنا حيا « روحيا » ومن هذه الحقيقة ينشأ بين تكوينها وتركيبها وبين تركيب الانسان تماثل يجعل من المدينة انسانا ἄνθρωπος حقيقيا كبيرا ، ومن المدينة πολιτεία جمهورية صغيرة . ونظرا لأن هذا التماثل يقوم على الاعتماد المتبادل بين الاثنين ، فانه من المستحيل دراسة الانسان دون أن تدرس فى نفس الوقت المدينة التى هو جزء منها . فان التركيب السيكولوجى للفرد والتركيب الاجتماعى للمدينة يتناظران بطريقة كاملة ، أو بعبارة حديثة ، ان السيكولوجية الاجتماعية والسيكولوجية الفردية تتضمن احداهما الأخرى [1] .

ننتقل اذن الى دراسة المدينة . « فلننظر فى نشأتها » . ماذا يعنى هذا ؟ أنحاول بوساطة علم الآثار والتاريخ الاهتداء الى الأصل الحقيقى للمدن الانسانية ؟ أبدا . فان أفلاطون شأن كل العقليين ، لا يقيم وزنا للتاريخ ولا للعلم التاريخى (الذى ليس بعلم وانما خرافة) . كما أن النقاد (ومن حسن الحظ أن عددهم يقل شيئا فشيئا) الذين عابوا عليه ، منذ عهد أرسطو ، أنه لا يأخذ فى حسبانه التاريخ وأنه يقدم لنا نظرية غير سليمة

(١) بل ومن الضرورى البدء بدراسة المدينة التى يمكن مقارنتها بالكتابة بحروف كبيرة ، بينما كتبت النفس الانسانية بحروف صغيرة . فقراءة الأولى ستجعل من الأيسر حل رموز الثانية .

عن الأصل التاريخى للمدينة الانسانية — وهم فى هذا محقون بلا جدال — هؤلاء النقاد مخطئون فى عدم فهمهم غرض أفلاطون ومنهجه . هذا المنهج هو المنهج البناء الذى تحاكيه ، بطريقة واعية تماما ، مناهج التحليل الهندسى . ان تكوين المدينة كما يقدمه لنا أفلاطون هو تكوين مثالى ، وبالتالى غير واقعى . ويكاد يكون فى بعده عن الواقعية ، على الجملة ، مثل تكوين شكل هندسى ابتداء من العناصر البسيطة (المجردة) التى يتركب منها . فهذا التكوين المثالى لا يذكر لنا كيف ينشأ المثلث والدائرة ، فلا شك فى أن أحدا لا يفكر فى أن الدائرة انما تولدت فى الواقع وفى الحقيقة عن محيط يدور بمحورها . وحين يشرح لنا المهندس تكوين أشكاله ، فانه لا يقص علينا تاريخها ، انه يفعل شيئا آخر ، ويفعل من وجهة نظره شيئا أكثر من ذلك بكثير : انه يتيح لنا « فهم » طبيعتها وماهيتها وتركيبها . وهذا تماما هو نفس ما يريد أفلاطون أن يفعله : انه يريد ، وهو يولد المدينة أمام أعيننا ، وهو يشيدها ابتداء من العناصر البسيطة المجردة — الانسان — يريد أن يتيح لنا أن ندرك طبيعتها وأن نكتشف مكانة العدالة ودورها فى الدولة .

فلنبدأ اذن : « ان ما يسبب وجود المدينة ، كما يقول سقراط ، هو عجز كل فرد عن أن يكفى نفسه بنفسه ، وشعوره بحاجته الى جملة أشياء » . ونلاحظ جيدا : أن أساس وجود المدينة هو

الحاجة ؛ ثم حقيقة أخرى واقعة وهى التعاون . فليس « الخوف » اذن ، كما تزعم النظرية الهوبزية للتعاقد الاجتماعى التى رسمها لنا غلوكون ، هو الرابطة الاجتماعية الأكثر اصالة والأبعد غورا ؛ بل « التضامن » [1] .

وفى مدينتنا ، حيث « تعدد الحاجات يجمع فى مكان واحد عددا كبيرا من الشركاء والأعوان » سنقوم ، لمصلحة المجموع ، بتوزيع العمل فيما بينهم . فلا يزاول جميع أفراد المدينة عملا واحدا : ففى هذا حمق وضر . بل على العكس تماما . فانهم سيتخصصون فى نشاطهم وأشغالهم : فيكون بعضهم زراعا ، والبعض رعاة أو صناعا . وسيكون هناك أيضا أفراد يشتغلون بالتجارة : يقومون بالتبادل بين أعضاء المدينة الصغيرة أولا ، ثم بالتبادل مع العالم الخارجى بعد ذلك ، وبذا سيكون هناك ملاحون وبحارة وبناءو سفن ..

لقد شيدت مدينتنا الصغيرة . ويمكنها أن تحيى . وكل فرد فى هذه المدينة لديه ما يعمله — وهذا هو أهم مبدأ فى فلسفة أفلاطون الاجتماعية : يجب على كل فرد أن يعمل شيئا ، أن يعاون بأية وسيلة فى حياة المدينة ، وأكثر من ذلك لا يجب أن يعمل أى شىء كيفما اتفق ، بل حرفته الخاصة τὰ ἑαυτοῦ πράττειν وأن يأكل كل فرد فيها ما يسد رمقه . وهذا ولا شك ليس بالشىء

(١) هو « الصداقة » عند أرسطو .

الحسن ... ولكنه عند أفلاطون غير ذى أهمية . فأفلاطون ليس مولعا بالطعام الفاخر . ان صحة الجسم والنفس تهمه أكثر من لذة المذاق .

ان المدينة الصغيرة التى يشيدها سقراط — وهى فى جملتها قرية متواضعة فى مكان ما من اليونان أو من طراقيا — المدينة الفطرية المكونة من برابرة صالحين ، لم يكن لها حظ ارضاء غلوكون . فهو يقول : أهذه مدينة انسانية ؟ أحرى بها أن تكون مدينة للخنازير .

ان حكم غلوكون حكم قاس ، ولعله يصوره أكثر مما يصور مدينتنا التى ، وان كانت بالتأكيد غير كاملة ، الا أنها مع ذلك أعظم فى نواح كثيرة من المدن الواقعية : فهى مدينة « سليمة » خالية من العيوب التى تفسد مدننا [1] . ولكن سقراط لا يبادر الى الدفاع عنها . وهذا يعنى : أنه ليس بالمرة من أنصار « العودة الى الطبيعة » ، ولا الى « الأيام الخوالى الجميلة » فمدينة للبرابرة بغير حياة روحية لم تكن أبدا المثل الأعلى لأفلاطون .

ولنمض اذن أبعد من هذا . ولنقم بتكبير المدينة وزيادة ثروتها : وسرعان ما يظهر فيها الترف والفنون والفساد . فالمدينة اذا كبرت أضحت غير قادرة على كفاية نفسها بنفسها . فيجب عليها أن توسع

(١) ومع ذلك ، وكما سنرى فيما يلى ، فحين تتسع المدينة وتكثر ثروتها ، فان النقائص والمفاسد ستدب فيها من تلقاء نفسها.

حدودها ، واذن فعليها أن تعلن الحرب على جيرانها ، وعليها أيضا أن تدافع عن نفسها ضدهم [1] . ومن هنا تظهر طبقة جديدة ، تلك هى طبقة المحاربين ، اذ لكى نكون أمناء لمبدأ تقسيم العمل الاجتماعى ، وهو مبـدأ حق « اتفقنا عليه عندما شيدنا المدينة وبمقتضاه يستحيل على فرد واحـد أن يمارس كما ينبغى عدة مهن » ، فاننا سنكل أمر الحـروب الى جيش من الجنـود المحترفين ... [2] الفنون ، والترف ، والمفاسد ، والحروب ... الآن قد اكتملت المدينة .

ومع ذلك فلننتبه : فمع ظهور المحاربين يظهر فى مدينتنا عنصر جديد تماما وله أهمية أساسية . فالجيش فى الواقع قوة . بل هو « القوة » ، هو عنصر السلطة للمدينة . كما أن المحارب ، تبعا لما سيكون عليه — من الناحية الأخلاقية طبعا — ، اما سيدافع عن المدينة ضد أعدائها ، أو أنه لن ينتظر حتى يهاجمها الآخرون ويخربونها فيستولى هو عليها ويخربها هو نفسه . وبمعنى آخر ، فانه سيصبح فيها الخادم والتابع ، أو السيد الحاكم . ولكى يحسن القيام بدوره يجب عليه فى الواقع أن يكون هذا وذاك .

(١) أفلاطون رجل واقعى ، فهو حين يشيد مدينته يدخل فى حسابه الظروف الطبيعية للحياة الانسانية فى عصره .

(٢) الجيش المحترف حل شيئا فشيئا محل الجيش الوطنى فى اليونان .

والمـدافع والحامى للمـدينة وللمواطن ، يجب أن يكون هـو « الحارس » φύλαξ

والحارس هو الجهاز المحرك نفسه للدولة ، انه روحها . فهو الذى يدافع عنها ، وهو أيضا الذى يدير شئونها . ففى المدينة الأفلاطونية — وهو شيء طبيعى فى الدولة القديمة — لا يوجد فصل بين السلطات . فأولئك الذين يحكمون والذين يمسكون بزمام السلطة العامة فى وقت السلم هم أنفسهم فى وقت الحرب[1]. هذا هو الواقع ، وهو أيضا عند أفلاطون اقتضاء منهجى : فوحدة الدولة تتطلب وتقتضى وحدة السلطة ووحدة الحكم .

ولكن فلنعد الى الحارس . ان دوره فى الدولة دور أساسى تماما [2] ، الى حد أن أفلاطون لا يشغل تقريبا فى جميع الأجزاء

---

(١) الفصل بين السلطات مفهوم حديث . أما المفهـوم القديم فشيء آخر بالمرة : فالسلطة الحاكمة سلطة واحدة ، وأولئك الذين يحكمون فى زمن السلم يجب أن يكونوا قديرين على الحكم فى زمن الحرب . كما أن عظماء القواد فى العصر القديم هم من المدنيين الذين يصنعون الحرب والسلام ايضا . انما يبدأ التدهور عندما يحدث العكس ويستولى العسكريون على السلطة المدنية .

(٢) أفلاطون على حق : فان ما يشكل جهاز الدولة انما هم مستخدموها وموظفوها . ولا قيمة للدولة الا بقيمة موظفيها . و « حراس » المدينة الأفلاطونية يكونون هيئة موظفيها المدنيين والعسكريين وكان أفلاطون هو أول من أدرك دورهم ونظر فى ضرورة تشكيلهم فى هيئة خاصة ، وفى اعطائهم تعليما وتدريبا مناسبا .

العشرة من الجمهورية الا بموضوع الحارس . ويظهر أن أفلاطون يظن فى الواقع أن الناس ، بوجه عام ، قادرون على أن يدبروا بأنفسهم شئونهم الصغيرة ، وأنه من العبث بل ولعله من السخف القيام بترتيب وتدبير وتنظيم أعمالهم الخصوصية والمنزلية والاقتصادية ، وتعليمهم ممارسة مهنهم . فيكفى أن نرعاهم وأن نرقب أيضا ما يفعلون ، وما يشغلهم من شئونهم الخاصة ، وأن لا يتدخلوا فى شئون الآخرين ، وأن نعنى كذلك بألا يثروا ثراء فاحشا ... لأن الثراء الفاحش يخل بتوازن ووحدة المدينة التى يرمى أفلاطون الى تأمينها قبل كل شىء . فالثروة الضخمة تتضمن عنصر القوة ، فهى لا تعد اذن شأنا خاصا بحتا وانما تصبح من الشئون السياسية .

وفيما عدا هذا ليس لدينا ، أو ليس لدينا تقريبا [1] ، ما يشغلنا من أمر المواطنين العاديين الذين نكل أمر رعايتهم الى « الحراس » . ولكن الأمر يختلف عن هذا فيما يتعلق بهؤلاء الحراس . فان وظيفتهم على وجه الدقة هى أن يهتموا بشئون الآخرين ، وأن يدبروا شئون المدينة ويتولوا أمرها . وهؤلاء يجب اختيارهم بعناية فائقة ، كما يجب لكى نجعلهم قادرين على القيام بعملهم ، أن نعلمهم تعليما خاصا ، نعلمهم مهنتهم كحراس [2] .

* * *

(١) ينبغى طبعا الاهتمام بتربيتهم الجسمانية والأخلاقية .

(٢) « مهنة » الحارس ليست (فيما عدا الفن الحربى) مهنة متخصصة ، انما تقوم هذه الحرفة على التعليم العام .

لكى نكون « حراسا » سنقوم بعملية اختيـار دقيق . اننا سنصطفيهم من الصفوة المختارة — عقليا وأخلاقيا وجسمانيا — من شباب المدينة . وسنغفل أمر التفرقة بين الجنسين . فمع أن المرأة على وجه العموم ، أضعف من الرجل — سواء من الناحية الجسدية أم العقلية — فان هذا الاختلاف عند أفلاطون ، ليس اختلافا فى الكيف ، أو المـاهية ، ولا يصل الى حـد يبرر لنا ابعادها عن الحياة العامة وعن خدمة المدينة أو عزلها فى عقر دارها للقيام بالأعمال المنزلية الدنيئة . اننا سنهىء للجميع — رجالا ونساء — تربية عامة مدروسة بعناية تامة .

التربية ، وتكوين الشباب ... هذا كما نعلم جيدا هو الشغل الشاغل لأفلاطون . وان أكبر جريمة ترتكبها المدن الحالية ، أكبر جريمة ترتكبها أثينا ، هى فى رأيه اغفالها هذا أو على الأقل عدم اهتمامها به وتركه كلية بين أيدى أفراد الشعب . وعلى العكس من ذلك ، فان أكبر فضل لاسبرطة هو أنها تربى أطفالهـا تربية واحدة للجميع ، تنظمها وتشرف عليها الدولة ويرعاها أعظم حكام المدينة . ولا شك فى أن التربية التى يزاولونها فى اسبرطة بعيدة كل البعد عن أن تكون تربية مثالية — مهما قيل ، فان أفلاطون ليس شـديد الحماسة للنظام الاسبرطى ، والمنهج الذى يعـده

للتعليم الثانوى والعالى [1] لا يمت بصلة الى التدريب الاسبرطى الخشن الفظ — ولكن المبدأ جيد وسليم . فعلى الدولة أن تسهر على رعاية أبناء المستقبل وعلى الأخص حراس المستقبل ، أولئك الذين سيكون عليهم أن يسهروا على رعايتها .

ولكى تكون الدولة موحدة ، يجب أن يكون التعليم بالمثل موحدا . ولكى تكون عادلة وفاضلة ، يجب أن تغرس مبادىء الفضيلة والعدالة فى نفوس جميع أطفالها ، وأن يكون هذا منذ نعومة أظفارهم ، فلا شىء أخطر من أن نتركهم وحبلهم على غاربهم كما يحدث فى أغلب الأمر . ويوجه أفلاطون نقدا قاسيا للتربية الأثينية التى — كما نعلم جيدا — لا تعمل على عدم طبع الفضيلة فى أذهان أطفالها فحسب ، وانما تعمل أيضا على افسادهم بتعليمهم الكذب والخداع والقسوة . فهم يقصون عليهم منذ نعومة أظفارهم خرافات مضحكة عن آلهة أوليمبوس ، ثم يجعلونهم بعد ذلك يدرسون بل ويحفظون عن ظهر قلب قصائد الشعراء ، مثل هزيود وهوميروس ، التى تعطيهم فكرة لا تليق بالألوهية ، فتصور لهم آلهة تقيم الحروب ، وآلهة تكذب وتغش وتنغمس فى الملذات والترف . هذه هى الأمثلة الطيبة التى يقدمونها للشباب ! وهل نعجب بعد أن تعلموا قصة أورانوس

(1) هذا المنهج الذى يمثل بالطبع منهج الأكاديمية يشغل نصف محاورة الجمهورية .

وكرونوس ، أو قصة هيرا التى كبلها زوجها بالأغلال الخ الخ .
هل نعجب بعد ذلك اذا هم أعوزهم الاحترام الواجب لآبائهم ، أو اذا هم ، بعد أن تعلموا مثل هذه الأمثال للظلم والخداع و « المحسوبية » الوقحة التى يمارسها الآلهة ؛ فعلوا نفس هذه الأشياء عندما يشبون عن الطوق ؟ وكيف تتوقع أن يصبحوا شجعانا وعلى استعداد لأن يهبوا فى أية لحظة حياتهم من أجل المدينة ، اذا كانوا هم يصورون لهم دائما فى أبشع الصور خلود الروح فى الجحيم ، والحالة التعسة التى سيؤول اليها أمر الأموات ، واذا كانوا هم يضربون لهم الأمثال بالفضلاء من الأبطال — أمثال هكتور — وقد تملكهم واستولى عليهم الخوف من الموت ؟ .

فالأساس الأول للتربية السليمة اذن هو اصلاح دينى ، وفهم جديد بالغ السمو لله . ولذلك فاننا فى المدينة الحديثة التى نحن فى سبيل بنائها ، سنقضى على كل الكتب وكل الخرافات التى لا تذكر أن الله خير وأنه عادل ، وأنه « لا يقول الا حقا وصدقا ، ولا يغير أبدا من صورته ، ولا يخدع أبدا ، وأن الكذب أمر بغيض لديه » . ولكن هذا لا يكفى : فالشعراء لا يروون تلك الأمور المزرية عن الآلهة وحدهم ، وانما عن الناس كذلك وعن الأبطال ، ولذا فاننا سنعمل على أن نطهر منها هذه النصوص ، ولن تقع

انظار أطفالنا الا على نماذج للمجد والشجاعة والشرف والفضيلة [1] .

واضح أن كل الآداب اليونانية ستستبعد من مدينة أفلاطون . أو على الأقل لن يتبقى منها ما يستحق الاهتمام ، أى سوى الطبعات التى حذف منها الفحش ad usum delphini ونحن نعرف ذلك . فان تأثير الآداب على نفس القارىء ، وبالأخص على نفس الطفل أو الحدث الرقيقة اللينة ؛ قد يكون تأثيرا عميقا . وبعض الأعمال الأدبية العظيمة قد حثت بكل تأكيد على أفعال مشئومة [2] . ففى رأى أفلاطون أنه مهما كان الجمال الأدبى للصورة فانه لا يحجب المضمون اللاأخلاقى للشعر . ومن ناحية أخرى ، فقد تغفر الجمهورية للفنانين : ولكنها لا يمكن أن تغفر للمواطنين الفضلاء ، وعلى الأخص للحراس .

فاذا ما انتهينا من وضع أساس التربية — بالقصص الأخلاقى — فسيكون علينا أن نعمل على تكوين جسم الطفل

(١) وللجمال كذلك : فالمدينة الأفلاطونية ستكون مدينة جميلة تزينها التماثيل والأعمال الفنية . انها ستكون حسنة البناء . فأفلاطون يعتقد بحق أننا لا يمكن أن نربى شبابا فاضلا وسليما فى وسط من القبح ، ولا فى مساكن حقيرة .

(٢) بعض الأعمال الأدبية التى ليست لها أية قيمة فنية قد حضت كذلك بلا شك على أعمال أكثر شؤما . من يحصى التأثير الخطير الذى للأقاصيص الصحفية ؟ وللسينما ؟ .

وأخلاقه . وتكوين الجسم والخلق : يعنى الرياضة والموسيقى .

ان القــارىء الحديث سيتملكه بعض العجب . الرياضة ، لا بأس . ولكن الموسيقى ؟ ما دخلها فى هذا الشأن ؟ — سيقول القارىء الحديث ولا شك ان اللفظ اليونانى — μουσική — لا يعنى « موسيقى » وانما يدل على كل ما يتعلق بالفنون (ربات الفنون) ، العلوم والفنون على السواء ، انه قريب مما كان يسمى فيما سبق « الآداب الرفيعــة » ، قريب مما نسـميه الآن « الثقافة » وهــذا صحيح ، فان « الموسيقى » ليست سـوى « الثقافة العــامة » و « الرجــل الموسيقى » ؛ μουσικός ανήρ ليس أبدا الموسيقار البارع ، بل الرجل المثقف الأديب .

ومع ذلك فان التعليم الموسيقى بمعناه الدقيق يلعب فى هذه الثقافة العــامة دورا على جانب كبير من الأهميــة ، والواقع أن الموسيقى بالمعنى الدقيق — عنــد أفلاطون وغير أفلاطون ، بالنسبة لتكوين النفس تعادل تماما الألعاب الرياضية بالنسبة لتكوين الجسم . فتــأثير الموسيقى على النفس لا يبزه فى قوته الا الأدب . من أجل هذا ، لأن النفس أهم من الجسد ، فانها تسيطر عليــه ، أو على الأقل ، ينبغى أن تسيطر عليه ، كما أن الموسيقى تلعب ، أو ينبغى أن تلعب ، فى تربية الشباب دورا أكبر بكثير جدا من الرياضة البدنية . كما يخصص أفلاطون مناقشة طويلة عن مشكلة التربية الموسيقية وعن تعيين الأنماط الموسيقية

التى سنقرها فى دولتنا . فواضح أننا لن نقرها جميعا ؛ وواضح أن الموسيقى التى سيكون لها مكان بالمدينة انما هى فقط الموسيقى التى تعبر عن البساطة والاتساق والرجولة ، وأن الموسيقى العنيفة ، والموسيقى العاطفية ، وأغانى الغربة والنواح فستستبعد بقسوة .

عجيب جدا ، فى رأينا ، هذا الايمان بالدور البناء للموسيقى . أهو نتيجة للتماثل اللفظى الذى يسمح لنا بالحديث عن « اتساق » الجسم أو اتساق النفس ؟ أهو شىء غير ذلك ؟ هذا ممكن ، بل محتمل جدا . ولكن مناقشة هذه المسألة مناقشة كاملة ستذهب بنا بعيدا جدا .

ان الموسيقى والألعاب الرياضية لا يستنفدان بالمرة مضمون التعليم ، أو بمعنى أدق ، التعليم الأولى الذى سنقسمه على أطفال المدينة . فسوف يكون لديهم بالمثل — بل على الأخص — تعليم أدبى جيد (١) ، وتربية أخلاقية ودينية ومدنية . وذلك — أيجب أن نكرر هذا ثانية ؟ — لأننا بسبيل تكون أبناء المستقبل . كما أننا سنعمل ، بكل الوسائل ، على أن نغرس فى أذهان الأطفال

---

(١) يظهر أن أفلاطون يظن أنه من الممكن أن يجمع المرء بين أداء الأعمال الأدبية الطيبة والمشاعر الطيبة . وزيادة على ذلك ، ولأن الجمال الحقيقى والخير متكافلان ان لم يكونا متماثلين ، فان الفن العظيم سيكون حتما فاضلا .

منذ الطفولة المبكرة ، ودون أن نغفل شيئا ، لا أحاديث الحاضنة ، ولا اللعب ، ولا قصص الأبطال والآلهة ، مبادىء الأخلاق والدين ، واحترام القوانين ، وبالأخص حب المدينة والولاء لها [1] .

هذا هو التعليم العام أو التربية المشتركة . ولكنه يجب أن يكون أكثر من هـــذا للصفوة المختارة ، لحراس المستقبل . ولذا فاننـــا سنعطى هؤلاء ، زيادة على ذلك ، تعليما أعلى ، سنعلمهم « الآداب الرفيعة » والعلوم ، سنعطيهم « تعليما ثانويا » جيدا حتى اذا ما أتموا دراستهم أصبحوا ، رجالا ونساء ، مثقفين ثقافة حقيقية ، أى « موسيقيين » .

ولكننا لن نرغمهم على التعلم ، فاننـــا نعلم جيدا أن العلم — بخلاف الفنون الآلية والحرف — لا يمكن أن يعلم من خارج النفس . انه ليس موضـــوع تدريب أو تمرين . فالعـــلم ليس من شأن الناس جميعا . ان نفوس الصفوة وحدها ، النفوس التى تتملكها الرغبة فى المعرفة والفهم هى الجديرة باكتساب المعرفة العلمية [2] .

---

(١) المدينة التى يتردد أهلها فى التضحية بأنفسهم من أجلها هى مدينة لا تقوى على الحياة . أو على الأقل لن يقدر لها البقاء طويلا.

(٢) ليس الغرض من التعليم هو حشو الذهن بالمعارف ، وانما هو تكوين النفس بتشغيل العقل. ونتيجة للحرية الممنوحة للتلاميذ يتم لهم جمع المعارف بطريقة يمكن أن يقال أنها تلقائية .

وبانتهاء التعليم الثانوى ، يبدأ الحراس فى التعليم ثم فى الخدمة العسكرية ، أو بمعنى أدق ، فى خدمة الدولة التى تستمر طول حياتهم . وفى سن العشرين يجرى لهم امتحان جديد ، انتخاب دقيق ، يستخلص منهم أفضلهم ، أولئك هم الذين سيختار من بينهم فى النهاية الحراس الحقيقيون ، أعظم حكام ورؤساء و « ملوك » المدينة .

ويجب أن يزود هؤلاء (أو بالضبط يجب على هؤلاء أن يزودوا أنفسهم) بمعارف علمية منتقاه وثابتة ، بتعليم سام رفيع جدا ، يستمر عشر سنوات ويتيح لهم تحصيل معرفة حقيقية وعميقة بالعلم . ان الغرض من هذه السنوات العشر فى الدراسة والبحث لا أن تقدم لحكام المدينة المقبلين معارف نافعة أو مفيدة ، بل أن نجعل منهم علماء ، رجال علم ، — وكما عبر ديكارت بعد ذلك بألفى عام — « أن يغذوا روحهم بالحقيقة » . ثم ان هذه الدراسات لا تتبع منهجا لتعليم فنى ، بل لتكوين عقلى (وأخلاقى كذلك) . [1] .

والواقع أن التكوين الأخلاقى ضرورة لحكام المستقبل مثل التكوين العقلى تماما ولا يسعنا اهماله . ولكننا لا نستطيع

(١) التكوين العقلى والتكوين الأخلاقى ليسا فى الحقيقة الا شيئا واحدا . ونحن نعلم جيدا أن افلاطون لا يؤمن بامكان الفصل بين العقل والارادة . فالمعرفة تمتد وتنتهى فى الفعل . والنظر يحكم العمل .

متابعة هذا التكوين فيما بعد بغرس التعاليم الأخلاقية فى أذهانهم . فكما أن التكوين العقلى السامى يكمل فى العمل ، وبالعمل ، الخاص بالعقل الذى يضع — أو يجد — مشاكل يسعى الى حلها ، فيختبر بذلك قدرته على اكتشاف ورؤية الحل ، فاننا بالمثل ، بوضعنا المشاكل ، أى المغريات المتنوعة ، أمام الحراس الشبان ، يمكننا أن ندرب حسهم الخلقى واحساسهم بالواجب ، وأن نختبرهم ونقرر ، باختبارات الاغراء هذه ، ما اذا كانت التربية الأخلاقية والمدنية التى قدمناها لهم قد نجحت فى سبر نفوسهم والانطباع فيها والاتحاد بها .

واذن فانه بعد اجراء سلسلة مزدوجة من الاختبارات والتدريبات ، اختبارات عقلية وأخلاقية ، وبعد عشر سنوات من الانتصار على الاغراء وحل المشاكل العلمية ، تصبح الصفوة المختارة من حكام المستقبل مهيأة فى آخر الأمر لخوض آخر وأخطر اختبار ، هو اختبار الفلسفة . ففى سن الثلاثين يشرعون فى دراسة الجدل . فى سن الثلاثين ؟ — نعم . فان الفلسفة على عكس ما يظن أنصار كاليكلس وكيفالس ، من شأن سن النضوج وليست بالمرة من شأن الشباب — « ان من يمارس هذه الدراسة فى هذه الأيام ، هذا ما يكتبه أفلاطون ، ولسنا فى حاجة الى تغيير ما ورد فى نصه ؛ هم أحداث لم يجاوزوا سن الطفولة

الا من وقت قريب . فهم يشتغلون بها قبل أن يمارسوا الاقتصاد المنزلى والتجارة ، وهم ينأون عنهـا عندما يقتربون من أجزائها العسيرة . وهم الذين يعدون فلاسـفة كاملين ... انهم يعتقدون فى آخر الأمر أنهم يقومون بالشىء الكثير بموافقتهم على المساعدة فى الندوات الفلسفية عندما يطلب منهم ذلك ، فهم مقتنعون بأن الفلسـفة لا ينبغى الا أن تكون تزجيـة للفراغ . فاذا هم بلغوا سن الشيخوخة طفئت جذوتهم ، الا عددا قليلا منهم ، مثلما طفئت شمس هرقليطس تماما ، حيث أنهم لن يتوهجوا بعد ذلك أبدا » . ولكن من الواضح أنه فى نهـاية العمر ، عندما تهن العواطف العنيفة ، تصبح النفس — على شرط أن تكون صادقة ومهيأة تماما — أقـدر على تأمل الحقيقـة . فان الحـكمة وليـدة الزمن sapientia filia temporis

وبالاضـافة الى ذلك ، فان الفلسـفة أمر عسير . ولا ينى أفلاطون يقول ويكرر علينا القول بندرة الموهبة الفلسفية وقلة عدد النفوس التى تملك الاستعدادات اللازمة — الذاكرة والذكاء والقدرة على العمل وحب الحق الخ ... — لكى تستطيع أن تولع بها وتجنى ثمارها . ومرة أخرى ، فالفلسفة — وهذا رأى ثابت لأفلاطون — ليست شـيئا فى متناول الجميع . انهـا من شأن الصفوة . ولـكن حتى هـذه الصفوة ، كما يقول ، لا يمكنها ممارسة الدراسة الفلسفية ومزاولة الجدل قبل أن تكون قد حصلت أولا على تعليم علمى متين وبغـير أن تكون قد طهـرت عقلها

أولا بدراسة ومزاولة الرياضيات بأن تغرس فيه عادة التحول عن العالم الحسى المتغير ، وأن يرى من ورائه الوجود الثابت المعترف به من العقل وحده ، أى المثل والموجودات الرياضية . ففى الفلسفة لا يوجد طريق قصير ويسير [1] . كما أن تعليمها للشباب ليس بدون فائدة فحسب وانما هو أمر جد خطير .

ومن المعلوم ، هكذا يكتب أفلاطون ، ومرة أخرى دون تغيير فى النص ، أن « الشباب الذين تذوقوا الجدل مرة قد أساءوا استعماله واتخذوه لهوا . فهم لا يستخدمونه الا للمعارضة ، ويتمثلون بأولئك الذين يوقعون بهم فى الربك فيربكون هم بدورهم الآخرين . وهم مثل الأجراء الصغيرة ، يجدون لذة فى أن يجذبوا ويمزقوا بالاستدلال العقلى كل من يقرب منهم » ، فهم يلهون بأجدر الأمور بالجدية فى العالم : المناقشة النقدية للآراء المعترف بها والسعى الجدلى وراء الحقيقة . كما أنهم « بعد أن يربكوا عادة معارضيهم أو بعد أن يرتبكوا هم أنفسهم ، سرعان ما يصلون الى عدم الايمان بكل ما آمنوا به من قبل » . ولكن لعجزهم عن أن يستبدلوا بالعقائد البائدة معارف حقيقية ، فانهم يوقعون بأنفسهم فى النسبية والشك والسفسطة [2] ،

---

(١) واذن فوضع تعليم الفلسفة فى دائرة الدراسات الثانوية دليل عند أفلاطون على انكار ماهية الفلسفة ذاتها .

(٢) الاستخفاف بالقيم الذى اشتدت وطأته فيما بين الحربين ليس كما نرى ظاهرة حديثة تماما .

ومن أجل هـذا ، يضيف أفلاطون بخبث ، فاننا « نتيجة لذلك نجدهم ، ومعهم كل الفلسفة ، مذمومين من الرأى العام » .

ونكرر القول ثانيـة بأن الفلسفة أمر خطير . انهـا تتطلب الشجاعة والمثـابرة والملكات غير العـادية . ولذا فان الاختبار بالفلسفة هو الاختبار الفاصل . فأولئك الذين يجتازونه بنجاح ، والذين يبذلون الجهود المضنية الطويلة فى سبيل الظفر فى النهاية بالحقيقة وبالتأمل أو بالمعرفة الحدسية للوجود وللخير ، سيختار من بينهم ، فيما بعـد ، الحكام الحقيقيون أو الملوك الفلاسفة للمدينة الأفلاطونية .

فيما بعد ... اذ أنهم فى الوقت الحالى سيعودون الى مكانتهم فى المجتمع ، ولكى يكتسبوا خبرة بالنـاس وبالأشـياء ، فانهم سـيخدمون المدينـة لمـدة خمسة عشر عاما فى وظائف تابعـة « مسـاعدة » للحكماء « الملوك الفلاسـفة » الذين يشـكلون المجلس الأعلى . خمسة عشر عاما فى نشاط عملى ، خمسة عشر عاما فى التأمل ، خمسة عشر عاما فى الاختبارات . وفى النهاية عندما يبلغون الخمسـين عاما من عمـرهم فان أفضلهم سـيصبحون بمجهود جديد قادرين على الوصول الى الهدف المنشود بالأناة واتبـاع المنهج القويم . « فأولئـك » الذين يعمرون الى سن الخمسين ويمتازون فى كل النواحى والموضوعات سواء فى الأعمال أم فى العلوم ، يجب أن يدفع بهم الى نهـاية الشوط ، وأن

يجبروا على التطلع بنفوسهم ورفع أبصارهم نحو الوجود الذى يهب النور لكل شىء . فاذا ما رأوا الخير فى ذاته ، فانهم سيستخدمونه كأنموذج لتدبير شئون المدينة وشئون الناس وشئونهم ، كل بدوره والى نهاية حياتهم ، مكرسين النصيب الأكبر من وقتهم للفلسفة ، ولكن اذا ما جاء دورهم ، فانهم يخوضون غمرات السياسة ، ويتسلمون زمام الحكم بالتعاقب ، لا يبتغون منه سوى الخير العام كتكليف لا مفر منه أكثر منه تشريفا لهم . وبعد أن يكونوا باستمرار مواطنين آخرين على طرازهم ليحلوا محلهم فى حراسة الدولة ، فانهم سيقيمون فى جزر السعداء . وستخصص لهم المدينة النصب والذبائح العامة بصفتهم أرواحا قدسية اذا أجاز القانون ذلك ، والا فبصفتهم نفوسا سعيدة والهية » .

ها نحن نرى فى المدينة الأفلاطونية ، فى هذه المدينة العادلة التى نحن بسبيل اقامة نموذج لها ، أو بالأحرى رسم صورة مجسمة لها ، أن المعرفة وحدها هى التى تبرر مزاولة السلطة ، تبررها وفى نفس الوقت تلزمها . فان الحكماء المدبرين لشئون المدينة ، وقد ظفروا فى النهاية ، بعد أن قضوا حياتهم كلها فى العمل والجهد ، بالجزاء الأسمى وهو الكشف عن الخير ، سيفضلون — أكثر من أى شىء آخر — التمتع بسعادة التأمل على الاشتغال بالشئون العامة . ولكنهم يعلمون أنه ليس من حقهم أن يفعلوا ذلك . فهم يعلمون أنهم مدينون للمدينة ، هذه المدينة

التى بفضلها أصبحوا ما هم عليه ، بأن يحرموا أنفسهم من متع التأمل الصافية ، ومن السعى الصادق وراء المعرفة . وهم يعلمون أنهم مدينون لها بهذه المعرفة ذاتها . وهم يعلمون أن السجين الذى أفلت من الـــكهف الذى لم يكن يتأمل فيه الا الأشباح ثم ظفر بضوء النهـــار المنير وبرؤية الحقيقـــة ، يجب أن لا يحتفظ باكتشافه لنفسه فقط ، فلا يسعه الا أن يعود الى الوراء ، فينزل ثانية الى الكهف ويحمـــل الى المسجونين الآخرين الأقل حظا منه ، قبسا من النور الذى تأمله .

* * *

ان « حراس » المدينة الأفلاطونية — ونحن الآن أكثر فهما من الأول للسبب الذى من أجله يحملون هذا الاسم : اذ اليهم يوكل أمر حماية المدينة — « الحراس » بالمعنى الحقيقى [(١)] ، الملوك الفلاسفة ، مثلهم مثل أتباعهم العسكريين والمدنيين ، ليسوا سوى خدام للمدينة ، وهبوا حياتهم للدفاع عنها والمحافظة على الخير العام . انهم ليسوا شيئا آخر [(٢)] . وهذا ما يفسر لنا أسلوب الحياة الذى رسمه لهم أفلاطون .

---

(١) الحارس الكامل παντελῆς φύλαξ .

(٢) انهم بالطبع خدام وعباد الحقيقة والخير ، وهم لهـــذا « حراس » المدينة .

والحراس يشكلون الجيش الدائم للمدينـــة ، الجيش الدائم للنظام والخـــير ، ومن أجل هـــذا — ككل جيش دائم — فهم يعيشون فى حالة تعبئة دائمة ، فى مساكن خاصة تقع خارج بيوت المواطنين الآخرين .

وليس لديهم ، أى لا يمكن ولا يجب أن يكون لديهم ، أى اهتمام الا بالمدينـــة بأكملها ، ولا أى عاطفة الا عاطفة خيرها ، ولا أى حب الا حب المدينـــة . ومن أجل هـــذا ليس لهم أسرة ولا بيت ولا أى ملك خاص . وخوفا من أن يحيق بهم الفساد — وحب التملك المرذول له سلطان على قلوب البشر [١] — فان أفلاطون لا يمنعهم عن تملك الذهب والفضـــة فحسب ، بل من تداولهما أيضـــا . فالمدينة تتكفل بغذائهم وكسائهم وسلاحهم . أما غير ذلك فأمره مشاع بينهم ، حتى النساء — فبين الحراس ، رجالا كانوا أو نساء ، لا يوجد زواج دائم [٢] — ، وكذلك الأطفال الذين سيربون جميعا فى دور عامة للحضانة فلا يعرفون آباءهم ولا أمهاتهم ولا اخـــوتهم ، كيلا يضر هـــذا التعاطف

(١) الخيرون من الناس عند افلاطون ليسوا هم ابدا أولئك الذين يمتلكون الأموال و « الخيرات » بل على العكس ، فان امتلاك الأموال والخيرات لا يتفق وخدمة الخير .

(٢) ينبغى ان لا نتصور هذا الشيوع كفوضى جنسية ، فالزواج موجود ، ولكن لمدة قصيرة .

الجارف الذى يكنه كل منا نحو أسرته وأهله ، بالمحبة والزمالة التى تربط بينهم ، أو يضعف من تعلقهم بالمدينة [(١)] .

ويلاحظ أديمانتس أنهم على الجملة ، سيصبحون كالمرتزقة المأجورين ... ويوافقه سقراط . ويستمر الشاب فى قوله ، انهم اذ يحيون مثل هذه الحياة التى وصفناها ، لن يكونوا سعداء ... فواضح أن حيـاة الحراس ، حيـاة الفقر والكد هذه ، الحياة المجردة من كل ترف ومن كل طمـوح شخصى تبـدو غير جذابة للشبان الذين يلتفون حول سقراط . — ويجيب سقراط ان هذا ممكن . ولكنه غير ذى أهمية فليست سعادة الحراس هى التى سـعينا لتحقيقها فى بنـاء مدينتنـا ، وانما هى سـعادة المدينة بأسرها [(٢)] .

والحراس فى الحقيقة لا يحكمون المدينة . انهم يخدمونها . فان الجزء ، حتى أسمى الأجزاء يظل دائما تابعا للكل [(٣)] .

---

(١) قولى « أنا » ، وعلى الأخص « يخصنى » ، هذا هو العدو . لذلك يجب أن لا يعهد بالسلطة الا الى أولئك الذين لا يسعون وراء اى نفع ذاتى وشخصى والا أصبح الأمر دائما وحتما اسـتغلالا وفسادا .

(٢) الواقع أننا نسعى الى وضع دستور للمدينة العادلة كى نستطيع فهم طبيعة العدالة والبناء السيكولوجى للنفس العادلة .

(٣) وهذا هو الفرق بين الارستوقراطية الحقيقية ، أو حكم أصلح الحكام الذين لا يحكمون ولا يسوسـون الا من أجل « خير المحكومين » وليس من أجل نفعهم الخاص بالمرة ، وبين النظم =

ولـــكن ، أحقيقة أن الحراس لن يكونوا « سعداء » ؟ اننا لو توسعنا فى استدلال سقراط ، يمكن أن تقرر على العكس أنهم سيكونون سعداء تماما ، من حيث أنهم ، ولم يعد لديهم سوى حب واحـــد : المدينـــة ، وأنهم لم يعودوا أناسا مثلنا وانما هم بمعنى ما الواجب المدنى المجسد ، سيكونون راضين تمام الرضا بالشعور بأداء الواجب الكامل .

ولكن لعلنا لسنا فى حاجة الى أن نذهب الى هذا الحد . ففيم يزهد الحراس فى الواقع : ؟ انهم يزهدون فى الملكية وفى الثروة وفى الترف وفى المطامع الشخصية ... ولكنهم لا يَعفون عفًا خالصا بغير تحفظ . انهم يعفّون عنها ابتغـــاء للسلطة والمجد ولكسب احترام ومحبة مواطنيهم وصداقة أقرانهم ونظرائهم . انهم يعفون عنها لا كخـــيرات لا يمكنهم أن يطلبوها ، وانما على العكس كأشياء قليلة القيمة لا تليق بهم . انهم يعفون عنها — كما فى كل نسك حقيقى — مؤكدين تفوقهم الخاص .

وها هو ذا التاريخ يثبت لنـــا أن الانسان جدير بأن يزهد فى الـــكثير من أجل القليل [1] . وعلى خلاف رأى أديمنتس ،

= الارستقراطية الزائفة (الاقطاع والأوليجركية والديماجوجيـــة الخ ..) حيث تبتغى الطبقة الحاكمة من وراء حكمها (كما بين لنا ثراسيماخس) نفعها الخاص .

(١) لا يسعنا الا أن نتصور النظم الرهبانية . فان « حراس » المدينة الأفلاطونية يشكلون فى الواقع نوعا من نظام النساك المحاربين العلماء ، يرشدهم نفر من الرجال يحققون الحكمة الكاملة ، أى يجمعون بين العلم والقداسة .

يمكننا أن نقرر كذلك أن حراس مدينة أفلاطون سيكونون سعداء كل السعادة .

واذن فاعتراض أديمنتس لا قيمة له . ولا شك أن الانسان « العادى » أو « المتوسط » لن يرضى بالمرة بحياة النسك التى يحياها الحراس ، ولكن أفلاطون لم يفكر أبدا فى أن يفرضها عليه . فالحراس ليسوا من الرجال « العاديين » . وانما بالعكس هم نخبة ، ونخبة عنى باختيارها وتنشئتها وتكوينها . أما الآخرون ... فمن الأفضل ألا يروا فى حياة الحراس ما يجذبهم اليها : انهم اذن سيكنثون لهم التبجيل ولا يضمرون لهم الحسد [1] .

وهنا يعرض لنا سؤال . أيمكن أن نجعل هؤلاء الآخرين ، الطبقات الأوفر عددا بكثير [2] ، من التجار والصناع والمزارعين وغيرهم ، ممن يكونون الأساس الاقتصادى للمدينة ، يعترفون بالسلطة الأوتوقراطية لنظام الحراس ؟ اذ يجب ، ولا تنسى هذا ،

(١) ومرة أخرى أفلاطون على حق . فالأرستوقراطية الحقيقية يجب أن تكون فقيرة . ويقتضى هذا أن لا يمكن أن تكون لها أموال فى المدينة ، وأن الطبقات الغنية بثرواتها لا يمكنها أبدا أن تشكل الا أرستوقراطية زائفة . هى فى الواقع حكم فاسد .

(٢) الطبقات العاملة تعيش فى ظل نظام الملكية الخاصة . والمدينة الأفلاطونية ليست بالمرة مدينة شيوعية . ان شيوع الممتلكات انما هو من نصيب الحراس وحدهم .

ان تكون هذه السلطة سلطة مقبولة وليست سلطة مفروضة [١] .

ويرى أفلاطون — ولعله هنا متفائل بعض الشىء — أن تعليما جيدا ، لكن على شرط أن يكون « جيدا » حقا ، أى مثل الذى وصفناه ، سيسمح بأن ترسخ فى أذهان جميع أفراد المدينة فكرة صائبة عن التسلسل الطبيعى والحقيقى للقيم ، واحترام أفضلها و — على الأخص — احترام المعرفة .

والواقع أنه بحسب درجات المعرفة يكون تدرج المراتب فى المدينة الأفلاطونية . ولقد ذكرنا ذلك من قبل ، ولكن لعله من الأوفق أن نذكره ثانية : فلأن الولاة الحكماء الفلاسفة يملكون المعرفة ، المعرفة الحقة السامية الواضحة للخير والوجود (νόησις, νοῦς) ، فهم لهذا قديرون وأكفاء وحتم عليهم اذن أن يحكموا المدينة وأن يشع علمهم على المدينة جميعها ويجعلها تشارك كلها فى المعرفة .

الملوك الفلاسفة يمثلون العلم النظرى . أما الحراس الآخرون ، مساعدوهم ومعاونوهم ، فلا يصلون الى هذه الدرجة . وميدانهم الخاص هو العقل والتفكير المنطقى διάνοια والتحليل والتركيب . وأما المواطنون العاديون فانهم يرضون بما يبثه فيهم العلماء من ايمان وظن صادق [٢] δόξα ἀληθής

(١) ان رفض الاعتراف بسلطة الحراس سيحطم تلقائيا الوحدة المعنوية للمدينة .

(٢) نعلم أن الظن δόξα من الناحية العملية يماثل المعرفة — أنظر قبله محاورة مينون صفحة ٢٢ وما بعدها .

فالبعض اذن سيحصل على الحقيقة فى ذاتها ، أما البعض الآخر ، العاجز عن ادراكها ونيلها صافية تماما ، فسيحصل عليها وقد تشتتت فى صور متعددة ، ووهنت ، وضعفت ، وارتبطت بالخيال ، واتخذت شكل رمز أو أسطورة [1] . واذن فلتعزيز وحدة المدينة فاننا سنبث فى أذهان جميع أفرادها الايمان بأسطورة الموطن الأصلى . — واضح أن أفلاطون يرى أنه من الممكن جعل الناس يؤمنون بأى شىء اذا نحن كررناه عليهم لوقت طويل وبدأنا بذلك فى وقت مبكر [2] — اننا سنجعلهم يؤمنون اذن أنهم جميعا ، أو على الأقل أسلافهم ، هم أبناء نفس التربة من أرض وطنهم ، وأنهم بالتالى جميعا اخوان ، وأنه مع ذلك قد استخدمت فى بناء كل منهم مواد مختلفة ومعادن مختلفة ، هى الذهب والفضة والنحاس ، وأن الجنس النحاسى يكوّن عامة الشعب ، والفضة طبقة الحراس المساعدين ، وأما الجنس الذهبى — وهو أندرها وأنفسها — فهو جنس الملوك الفلاسفة .

---

(١) ان احد الأعمال السياسية الهامة للحراس الفلاسفة هو بالتدقيق ، تحويل الحقيقة التى يقبلها الفكر البحت فقط ، الى أسطورة يقبلها الخيال ، وهذا بالمثل هو دور الفن . وهنا تكون اهميته فى المدينة .

(٢) وهنا ايضا نرى ان الواقعية السياسية الحديثة ، والدور الذى تلعبه الدعاية مما يصوب راى أفلاطون . فالانسان فى حقيقته حيوان يؤمن ، وليس حيوانا يعقل . ووجود الأديان دليل كاف على ذلك .

هذه الأجناس الثلاثة ، أو بمعنى أدق ، هذه الطبقات الثلاث للمدينة الأفلاطونية ، ليست طوائف بالمرة . وأفلاطون ، ككل الناس ، يؤمن بالوراثة [1] . فهو يؤمن اذن أن أبناء « الحراس » سيكونون بالطبع جديرين بأن يخلفوهم . ولكنه لايكاد يعرف كيف أن أبناء الآباء الممتازين يخيّبون فى العادة الآمال التى تبنى عليهم . ثم ان الوراثة ، فى المدينة التى يسوسها فلاسفة ، لا تضع قانونا ثابتا ولكنها تقيم فقط تخمينا مقبولا . وسيكون على الحراس فى الواقع ، وهذا من وظيفتهم ، أن يبادروا باكتشاف أفراد ممتازين من بين أبناء الجنس النحاسى ليرفعوهم فورا الى مرتبة الحراس . أو على العكس ، أن يكشفوا عن طبيعة نحاسية بين أبناء الصفوة ليبعثوا بهم الى الحقول أو الى المصنع .

الآن تم تشييد مدينتنا ، وأصبحت كما ينبغى لها أن تكون . فلديها كل الفضائل التى يمكن أن تكون للمدينة . انها مدينة حكيمة وشجاعة وعفيفة وعادلة . ولكن فيم ، فى الواقع ، تكون « عدالتها » ؟ .

للاجابة على هذا السؤال الهام ، يجب علينا أولا أن نحدد « موضع » الفضائل الثلاث الأخر . فمن الواضح أن موضع الحكمة يوجد فى الحكام . الحكماء الذين من أجلهم نسبنا

(1) والعكس بالعكس ، انه يعرف حدودها أحسن من أى شخص آخر .

الحكمة الى المدينــة بأسرها . ومن الواضح أيضــا أن موضع الشجاعة يوجد فى قلوب حراسها . أما عن العفة ، فانها لا تشمل المجتمع جميعــه فحسب ، وانما يمكن أن تعــد كذلك الفضيلة الخاصة بطبقاته المنتجة .

ولكن ما أمر العدالة ؟ يبدو أنه لم يبق هناك مكان لها . ومع ذلك ، فان لم يكن للعدالة موضع خاص فى أى من طبقات المدينة أو طوائفها ، وان لم تكن موجودة بالضبط فى النظام والتوافق والتدرج الطبيعى وتقسيم العمل القائم عليه ، فانها هى التى تدبر وتنظم وتوحد الكل ، أى المدينة بأكملها .

وتتحقق العــدالة فى المدينــة دون أن ندرى ، وبغير تدخل صريح منا . انها تتحقق فيها لأننا ، دون أن نعنى بأهمية نهجنا ، قررنا تشييد مدينتنا بتطبيق المبدأ العظيم للتوافق الأسمى بطريقة دقيقة ومنهجية : فأسندنا الى كل فرد الدور والوظيفة الأنسب له ، أو بالعكس ، خصصنا كل مواطن للدور وللوظيفة الأنسب له [1] . وحققنا بطريقة تلقائية ، نظام الكمال والعدالة فى بناء مدينتنا التى يسود فيها حقيقة نظام طبقى عادل قائم على طبيعة الأشياء ذاتها . ولكن الحال فى الانسان هى نفس الحال تماما . فالنفس الانسانية ،

(١) وبهذه الطريقة تحققت أقصى درجات السعادة الشخصية وأقصى درجات الترابط الاجتماعى ، وهو ما سماه دوركايم بالتكافل « العضوى » .

كما نعلم ، تقابل المدينـــة أو هى صــورة صادقة لها . فهى أيضا ثلاثية القــوى . فالعقل فينا (νοῦς) يقابل فى الواقع الحكمة التى تحكم المدينة . والجــزء الانفعالى (θυμός) أو الغضبى فى النفس ، موضع النزق والشجاعة ، وموضع الكبر والعنف ، يقابل طبقة المحاربين . وأخيرا الرغبة ، والشهوات الجسدية ، والجشع والتعطش للتملك تقابل عامة الشعب .

وحكم العــدالة للنفس يقوم على النظام المتدرج لأجزائها وخضوع كل جزء منهــا للآخر خضــوعا يؤكد اتســاق وكمال « الكل » . فالواقع أن فى النفس العــادلة يكون العقل νοῦς هو الذى يحكم ويصدر القرارات والأوامر للجزء « الغضبى » والانفعالى ، ويقوم هذا ، تنفيذا لحكم العقل ، باخضاع الجزء الشهوى لقراراته .

ليست العدالة سوى هــذا . ومن أجل هذا هى أيضا صحة النفس ، ليس فقط بالمعنى المجازى فى كلامنا عن الصحة الخلقية ، وانما بأدق معنى لفظى للكلمة [1] . وبالعكس فان الظلم الذى

---

(١) الفلسفة اذن هى (طب العقل) الحقيقى medicina mentis ورجل الدولة الفيلسوف هو طبيب المدينة ، ومن أجل هذا فانه، كما تبين لنا ذلك محاورة السياسى ، يستطيع أن لا يأبه بموافقة المواطنين ورضاهم ، فالطبيب يصف الدواء ولا يطلب من المرضى موافقتهم .

يقوم على الاخـــلال والانحراف بالتسلســل الطبيعى ، هــو مرض بها .

والنظرية الأفلاطونية فى القسمة الثلاثية للنفس نظرية دارجة وعجيبة فى نفس الوقت . فهى دارجة لأنها تكرر الفكرة الشائعة عن تقسيم قوى النفس وتعيين مواضع لهــا : الرأس والقلب والبطن . وهى عجيبــة باصرارها على ما للعنصر الانفعــالى أو الغضبى ، أو ما « للقلب » من أهمية أولية ، والدور الرئيسى الذى يقوم به فى تكوين الانسان . ان المثل الأعلى عند أفلاطون ليس هو الجمود . فنفس بغـير انفعــال ولا غضب ، نفس بغير أجيج ولا وهيــج ، — نفس الحـكيم الرواقى — هى فى رأى أفلاطون نفس ناقصة غير كاملة ، نفس عاجزة [1] ، انها كذلك نفس انسان تعوزه الشــجاعة ، وانسان بغير شجاعة لا يمكنه أن يصبح « فيلسوفا » ، ولا حتى رئيسا [2] .

ومن أجل هــذا يبدأ « حراس » أفلاطون الحياة كجنود ، ويظلون كذلك طوال حياتهم .

* * *

ها هى ذى المدينة الكاملة أمامنا ، أو على الأقل ، مخطط المدينة الكاملة . ولكن ما هى فى الحقيقة ؟ .

(١) من الغريب أن نجد توافقا تاما فى هذه النقطة بين أفلاطون وسبينوزا .

(٢) النفس الخائرة هى اما نفس أوليجاركى أو نفس عبد .

أهى شىء يمكن تحقيقه فى هذا العالم ، أم هى ، بالعكس ، حلم وبناء فى الهواء ومدينة مثالية بحت (يتوبيا Utopie) ؟ سؤال تصعب الاجابة عليه . فمن البين أن المدينة العادلة لا توجد ، ولم توجد أبدا فى هذا العالم . فبهذا المعنى اذن هى يتوبيا Utopie أو بمعنى أدق هى « أتوبيا atopie » ، من حيث أنها لا توجد كمثـال — الا فى المكان الذى لا مكان له τόπος ατόπος ، المكان المعقول حيث « توجد » المثل — . هل هى مستحيلة ؟ بالتأكيد ، بمعنى ما ، ما دامت المثل لا يمكن اطلاقا أن تتحقق فى العالم كما هى تماما ، — فليس فى العالم « الواقعى » دوائر ولا مثلثات ولا خطوط مستقيمة — ونحن لا نقابل فيه الا صورها وما يشارك فيها ويقاربها .

ومع ذلك ، يمكن أن نتسـاءل عما اذا كان هـذا كافيا ، وما إذا كان تحقيق المدينة الكاملة غير متناقض كل التناقض . من الواضح أن أفلاطون لا يظن ذلك . فالمدينة كما شيدناها غير متناقضة فى ذاتها . كما أنها لا تجافى الطبيعة الانسانية [1] . ثم

---

(١) الا اذا قلنا أيضا باستحالة وجود الملوك الفلاسفة . والواقع أن فلاسفة المدينة الأفلاطونية ليسوا فلاسفة بالمعنى اللفظى للكلمة: انما هم حكماء . ولكن الحكمة ، كما أسهبت محاورة « السياسى » فى شرحها ، هى نعمة الهية . والمعرفة المطلقة من حق الآلهـة وليست من نصيب البشر ، ولهذا فان السلطة المطلقة هى كذلك =

ان وجودها ، أو تحققها ، ولو أنه عسير تماما ، وبالتالى غـير محتمل بالمرة ، الا أنه يجب أن يعد ممكنا نظريا . ولا ريب فى أن المدينة الكاملة سيمكن تحقيقها وذلك « عندما نرى على رأس الدولة فيلسوفا أو عدة فلاسفة ، بازدرائهم المناصب التى نسعى اليها هذه الأيام وبعدّها غير جديرة بانسان حر وغير ذات قيمة ، سيعملون بالعكس على تقدير الواجب والأمجاد التى ستكون لهم خير جزاء ، وهم اذ يعدون العدالة أهم الأشياء وألزمها سيكرسون أنفسهم لخدمتها ، ويعملون على ازدهارها ، وينظمون المدينة بحسب قوانينها » .

ومما لا شـك فيـه أن الاحتمال ضئيل جدا فى أن يصبح الفلاسفة رؤساء دولة — وكيف فى الحقيقة سيصبحون كذلك ؟ — ومع ذلك فعلى مر الأزمان ، كل امكان يمكن ، من حيث المبدأ ، أن يتحقق . فليس « مسـتحيلا » أن يولد فيلسـوف من نسل ملكى ... وليس « مستحيلا » أن يوجد فى نفس الوقت فلاسفة

= حق الهى ، وبمنحها للانسان ستكون دائما غير مبرأة ، فهى لذلك غير عادلة . واذن فلن تكون هناك أبدا (لانسان) سلطة « ملكية » ، وانما هى دائما سلطة استبدادية . كما تذكر لنا محاورة «القوانين» ان السلطة المطلقة لا تتناسب مع الطبيعة البشرية ، الى حد أن الحصول عليها يؤدى حتما الى اختلال العقل . وأفلاطون على حق فى هذا . ولكن لعل كل ذلك لا ينطبق الا على الانسان الواقعى وليس على الطبيعة البشرية .

آخرون يمكنهم أن يكونوا له وزراء ومستشارين . والحقيقة أننا عندما نقف على برنامج العمل الذى يجب عليهم وضعه اذا أرادوا اقامة المدينة الكاملة ، فاننا نبدأ نشك فى القيمة العملية للاحتمال النظرى الذى قررناه الآن . فالواقع أن الحكام الفلاسفة للمدينة غير الفلسفية ، كاجراء أولى ، « سيبعدون الى الحقول كل من جاوزوا العاشرة من عمرهم فى هذه الدولة . ثم هم سيأخذون أبناءهم ليحافظوا لهم على خصالهم الراهنة التى هى خصال آبائهم ، وينشئونهم وفق خصالهم الشخصية ومبادئهم الخاصة ... وستكون هذه هى أسرع وأيسر وسيلة لاقامة الدستور الذى رسمناه فى دولة سعيدة تفيض بالخيرات على شعبها الذى تعرفه منذ ولادته » .

ليس أسهل من ذلك بلا ريب ... بشرط ألا يتهكم سقراط — وليس هذا بمستحيل — برقة من أصدقائه الشباب .

كما أنه لا يهم كثيرا اذا كانت مدينتنا هذه يمكن ، أو لا يمكن تحقيقها فى الواقع . فنحن نعلم أنها مثال (١) ، وحسبنا هذا هاديا لأعمالنا ومرشدا لنا فى فهمنا وتقديرنا للمدن غير الكاملة التى قدر علينا أن نعيش فيها .

---

(١) المثل الأعلى الانسانى الذى يتفق مع المدينة الكاملة ، المثل الأعلى للانسان العادل أو « الملكى » سيقود خطانا فى التربية الأخلاقية .

٣ـ المدن غير الكاملة

قسم أفلاطون المدن غير الكاملة (المدن الواقعية) الى أربعة أقسام كبيرة ، لا بحسب البناء الخارجى أو التشريعى لدساتيرها — حكم وراثى ، أو حكم انتخابى ، أو حكم الاقتراع — ، وانما حسب بنائها الداخلى ، حسب المبدأ الذى تمثله ، وحسب تدرج القيم الذى ينظم ويحكم حياتها . كما أن الصفحات التى كتبها أفلاطون فى دراسة المدن غير الكاملة — وهى من أجمل ما كتب أفلاطون — لا تصور تخطيطا للقانون الدستورى المقارن ، وانما تكوّن فصلا فى فلسفة علم الانسان وتصف لنا النماذج الأساسية — نماذج أخلاقية واجتماعية معا — التى تتحقق فيها الحياة الانسانية فى المجتمع .

وفى الدولة كما فى الانسان ، المدينة الكاملة هى تلك التى يكون الحكم فيها للعقل وبالتالى للخير الذى يتأمله . والمدن غير الكاملة هى تلك التى ينقلب فيها هذا الترتيب الطبيعى فيحتل فيها مكان العقل ، أو بالأحرى مكان المعرفة ، بمعنى الواجب ، شىء آخر : الطمع والبخل وطلب اللذة والغرور والجريمة .

ولتحليل الأشكال غير الكاملة للمدينة ، يستخدم أفلاطون

منهجا — أو اذا شئنا نوعا من العرض — شبيها بذلك الذى اتخذه فى دراسته العامة والأولية للمدينة . فهناك خطّط لنا الأصول الشبه تاريخية : وهنا سيروى لنا تاريخ تدهور المدينة الكاملة وانحطاطها المستمر (١) . تاريخا مثاليا طبعا ، لا يتحتم أن تتفق صفحاته مع صفحات التاريخ الواقعى (٢) .

ويعرض علينا أفلاطون نماذج للمدينة غير الكاملة فى ترتيب من الكمال المتناقص ، أو اذا شئت ، فى ترتيب من الفساد المتزايد . فهى أولا التيموقراطية ؛ أو مدينة الشجاعة والمجد ، وتليها الأوليجاركية ، أو مدينة المال والجشع ، ثم الديموقراطية ، أو مدينة الفوضى والحرية المطلقة (٣) وأخيرا الطغيان ، أو المدينة الفاسدة تماما ، مدينة الخوف والجريمة (٤) .

---

(١) قصة تدهور المدينة الكاملة تسمح لنا بتفسير كيفية احتفاظ المدن غير الكاملة ببقايا وآثار من العدالة ومن الفضيلة . واذن فما يفسره السوفسطائيون بأنه نتيجة للنفاق الاجتماعى ، « يفسره » أفلاطون بقصة التدهور .

(٢) من الواضح مثلا أنه ليس ضروريا أن كل مدينة تجرى كل الدورة . فأثينا لم تكن يوما اسبرطه . والطغيان ، كما لاحظ ارسطو ، قد يعقب الأوليجاركية مباشرة دون ان يمر بالديموقراطية . ولقد راينا أمثلة حديثة لذلك .

(٣) لا يجب أن ننسى ابدا أن الديموقراطية اليونانية قد دفعت بالمبدأ الذى بمقتضاه «لا يهم من ، ولا يهم متى، يمكن أن يوضع أين» الى حد أن تركت أمر اسناد ولاية الدولة الى الحظ . وهذا يفسر لنا بعض الانتقادات — وليست كلها — التى وجهها اليها أفلاطون .

(٤) أو اذا شئنا : الديموقراطية أو مدينة السياسى الديماجوجى ، والطغيان أو مدينة الحيوان البشرى .

فلدينا اذن شـــكلان معينان ، شكلان مطلقان بمعنى ما ، المدينة الفلسفية التى يحكمها العقل والمدينة الاستبدادية التى تسودها الشهوات الجامحة [1] ، تتوسطهما أشكال ثلاثة [2] تسبب جميعهـا انحلالا تدريجيـا متزايدا فى الترتيب الطبيعى والنظام الداخلى ، وسريانه سريعا للعدوى فى قوى النفس السامية (وفى الطبقة القيـادية فى الدولة) بواسطة سـلطاتها الدنيئة والرجال الذين يمثلون هذه السلطات [3] .

وفى يوم ما ، أو على الأصـح ، فى يوم نحس ، سـيرتكب الحراس بعض الأخطاء فى اختيار معاونيهم وخلفائهم .

وعندئذ ستسير الأمور من سىء الى أسوأ . فبدلا من أن يقصر الحراس تفكيرهم على المدينة وخيرها وخير المواطنين الذين عليهم حمايتهم ، فان هؤلاء الحراس — وهم اذن غير جديرين بحمل هذا الاسم — سيفكرون فى أنفسهم ، ولا يرضون بالمجد والشعور بأداء الواجب ، فيسعون وراء المناصب ، ويشتهون الحصول على المتعة المادية من ملذات الحياة الدنيا ومتاعها .

---

(١) مدينة الشهوات لبعض الأفراد والاسترقاق للبعض الآخر.

(٢) لا يتحقق المثال كاملا ابدا ، فالدودة توجد دائما فى قلب الثمرة .

(٣) يجب أن نضيف الى هذه النماذج الخمسة من المدن نموذجا سادسا : المدينة السليمة للعمل والتعاون التى يحافظ شعبها على العرف والتقاليد .

وبدلا من أن يظلوا خدام المدينة ، فانهم سيحاولون أن يصبحوا سادتها . فاذا ما تم الانقلاب [1] ، فانهم سيسلبون مواطنيهم أملاكهم وثرواتهم ويسترقونهم . وبعد أن يقتسموا أراضيهم فيما بينهم ، يكوّنون ، من فوقهم ، طبقة وراثية من السادة المحاربين . ان المدينة الكاملة ، الفلسفية أو الأرستوقراطية ، لم يعد لها وجود ، بل نجد مكانها دولة حربية من طراز اسبرطة أو دول كريت الدّورية . وفى هذه الدول لم تعد الفلسفة والعلوم وثقافة النفس والروح تمجّد أو تكرم ، ولذا ما من أحد ينشدها . فتكوين الجسم وتربيته هما وحدهما ما يهم سادة الدولة الحربية الغلاظ القساة . وفى تربية الأطفال يحل التدريب على حرفة الحرب محل كل شيء آخر ، أو كما يقول أفلاطون ، انالموسيقى تخلىمكانها للتربية الرياضية ، وتبدو الشجاعة والطموح والمجد الحربى هى القيم السامية والخير الأعظم ، ولذا فان هذا البناء للدولة ، الذى هو فى جملته ليس سوى أرستوقراطية قد جردت وخلت تقريبا من الطبقة الارستقراطية [2] ، يسمى عند أفلاطون « تيموقراطية

(١) ما من انقلاب يمحو كلية الحالة السابقة . ومن أجل هذا نرى أن المدينة التيموقراطيــة تحتفظ ببعض آثار من النظـــام الأرستقراطى .

(٢) لما كانت خاصية الحكم الأرستقراطى هى الاخلاص للقيم السامية ولخدمة المدينة (كل منهما تتضمن الأخرى) ، فما من مدينة جديرة بهذا الاسم يمكنها أن تستغنى كلية عن الارستقراطية . فاذا زالت الارستقراطية كلية تصبح المدينة استبدادية .

Timocratie » أو « تيماركية Timarchie » ، أى حكومة المجد ، أو بمعنى أفضل ، حكومة الطمع .

أما عن رجل الدولة التيموقراطى ، فهو — كالعادة — صورة مصغرة للمدينة . انه انسان قد احتل فيه الجزء الغضبى ، الانفعالى ، غير العاقل من النفس مكان الصدارة . كما أنه قاس غليظ القلب ، يحتقر العلم والفلسفة لأنه عاجز عن فهمهما . وهو لم يعد مشغوفا بالمعرفة ، ولكنه لا يزال مولعا بالمجد ، أو على الأصح ، بالمناصب العليا .

ولا يفوتنا أن المدينة التيموقراطية هى مدينة ظالمة كل الظلم . وهى مدينة يستحيل تماما وجود فيلسوف فيها . ومع ذلك فان أفلاطون يعد المدينة التيموقراطية — التى يعرفها ويقدر نقائصها أفضل من أى شخص آخر — لا تزال أحسن من غيرها فى عالمنا هذا [1] . وقد يبدو هذا عجيبا ، ولكنه مع ذلك حق . فان الشجاعة والمجد ، وان لم يكونا بالمرة قيما سامية ، فهما مع ذلك قيم حقيقية وأسمى بكثير من تلك القيم التى يضعونها على القمة فى المدن الأخرى غير الكاملة . ولا ريب فى أن التيموقراطى ينشد

(١) من الخطأ الفاحش أن نرى فى أفلاطون داعية « للنظام الاسبرطى » . فهو وان كان يعجب — ككل الناس — بشجاعة ووطنية الاسبرطيين واخلاصهم للمدينة والقانون ، فانه لم يفته أبدا أن يجعل منهم موضوعا للنقد والسخرية .

مجده « هو » وعزه « هو » وليس ، أو على الأقل ليس بهذا القدر ، مجد المدينة وعزها ، ولكنه مع ذلك يختلقهما لخدمتها .

وللأسف فان المدينة التيموقراطية البحت والحربية البحت ، مدينة مستحيلة الوجود تقريبا ، أو على الأقل ، متقلبة للغاية [1] . فلا يمكن أن تكون هى نقطة الوقوف فى طريق الانحدار . والواقع أننا اذا دققنا النظر عن قرب ، لوجدنا أنه ليس الغضب θυμός ، ليس العنصر الانفعالى أو الغضبى البحت من النفس هو الذى تمرد فيها على سلطة العقل ، انه الغضب θυμός . وقد أمرضه وأفسده الجزء الشهوى ، أو عنصر المتعة الحسية المركب فينا . فاذا كان الأمر كذلك ، فكيف يمكن أن نتوقع من الغضب θυμός وقد حرم من مساعدة العقل ، أن يقاوم اغراء شهوة التملك والتمتع ؟ الواقع أن المدينة التيموقراطية مدينة نفاق وكذب . والتيموقراطى ، هذا الذى ، فيما يزعم لا يقدّر ولا ينشد الا المجد ، أو على الأقل ، المناصب ، انما هو فى الواقع يحب المال ويطلب الثروة . وهو طبعا لا يفعل هذا جهرة : فهو رسميا يطرى حياة الخشونة والتقشف «الاسبرطى» ،

---

(١) ان مدن كريت الدورية ، مثلها مثل اسبرطة ، ليست دولا تيموقراطية خالصة ، وانما هى مزيج من التيموقراطية والأوليجركية . وبوجه عام ، ما من طراز مما وصف أفلاطون يمكن تحقيقه خالصا .

بينما هو فى بيته يكدّس الذهب والفضة . والتيموقراطى المحارب ، فى حقيقة الأمر ، بخيل شحيح — بخل وجشع الاسبرطيين كانا مضرب الأمثال فى اليونان — وشيئا فشيئا ، يتحول رجل الشجاعة والمجد ، وكذا مدينته ، الى رجل المال ومدينة المال .

* * *

ومدينة المال ، أو « الأوليجاركية » كما يسميها أفلاطون ، أو البلوتقراطية كما يسميها أرسطو وكما نسميها نحن أيضا ، قد وضعها أفلاطون فى مرتبة دون التيموقراطية . والواقع أنه « كلما جد الانسان فى طلب الثروة ورفع من قدرها ، قل وفاقه مع الفضيلة ... لأنه ... اذا وضعناهما فى كفتى ميزان اتخذتا دائما اتجاها مضادا » . كما أن الدولة الأوليجاركية ، حيث تتبوأ الثروة أعلى القيم ويؤدى المال الى الجاه والسلطان وأعظم وظائف الدولة ، هى دولة فاسدة فى نفس أساس بنائها وحكمها [١] . ومن ناحية أخرى ، أيمكننا أن نتحدث فيها عن الدولة ؟ انه لأمر عسير ، فالمدينة الأوليجاركية «ليست مدينةواحدة ، بل مدينتان ، مدينـــة الفقراء ومدينـــة الأغنياء الذين يسكنون نفس الأرض ولا ينقطعون عن التآمر ضد بعضهم البعض » . ان مدينة المال ، وقد مزقتها العداوة الداخلية وأصبحت فريسة لصراع الطبقات

---

(١) الأوليجاركى لا يخدم الدولة ، وانما هو يستخدم الدولة لتحقيق أغراضه الشخصية والخاصة .

التى تتكون منها ، ستغدو اذن بحكم طبيعتها ذاتها دولة ضعيفة ومسالمة لا لحب صادق فى السلام ، وانما لداعى الخوف فقط ، الخوف من العدو الداخلى الذى يعوق الحكم الأوليجاركى ويعجزه . ويبين لنا أفلاطون « الاستحالة المؤكدة لقيام الأوليجاركيين بحرب تضطرهم لتسليح الشعب وهم يخافونه أكثر من العدو » . وزيادة على ذلك « فان جشعهم سيمنعهم من تكبد نفقات الحرب » .

أما الأوليجاركى — وأفلاطون لا يخفى عنا احتقاره له — « فانه شحيح وضيع يحوّل كل شىء الى نقود ولا يحلم الا بكنز المال ، وهو أخيرا من أولئك الذين يمدحهم العامة من الشعب . أليس مثل هذا الرجل صورة للحكومة التى وصفناها ؟ » — انه ولا شك منظّم ومتخوف ومستقيم ، ويحيا حياة مرتبة ، وبرىء من الرذائل ، ولا يقيم الحفلات ، ولا يستسلم للاغراء [1] ... ولكن ، مرة أخرى ، ليس تصرفه هذا صادرا عن نفور صادق من الشر وتعلق صادق بالخير ، وانما هو مجرد بخل وشح وحب للمال وخوف من فقده ، بل ومن انفاقه .

---

(١) من العجيب اثبات أن الترف والتفاخر بالثراء ليسا من سمات المدينة الأوليجاركية . فالأوليجاركى بخيل يحرص على التملك ولا يتمتع بخيرات ما يملك . ان شهوة الانفاق — وهى تقابل شهوة الاقتناء — هى فى راى أفلاطون من مميزات الديموقراطى الذى ينشد الاستمتاع وليس جمع المال . لهذا فان الترف هو النذير للأوليجاركية .

ان الشهوة المسيطرة على المدينـة الأوليجاركيـة والانسان الأوليجاركي هى البخل — البخل والشره للمال وللتملك المتزايد دائما ، ثم الخوف ، طبعا ، من ضياع الثروة المكدسة ، كما أن المدينة الأوليجاركية ، وقد سيطرت عليها هذه الشهوة المزدوجة تفقد صوابها وتخلق ، هى ذاتها ، ظروف انهيارها . فهى لا تحد من اسراف الخاصة ، ولا تحمى أملاك المدينين الخ .. وذلك لكى تتيح للأثرياء أن يزدادوا ثراء . وتصل فى نهاية الأمر الى تركيز الثروة فى أيد قليلة ، والى أن تقيم من الجميع طبقة من الفقراء وبالذات من المفلسين ، أو من « الزنابير » ، كما يسميهم أفلاطون ، (وهم فى مجتمعنا الحالى أبناء العز الزائل) ، زنابير قد تسلح بعضها بالابر . ولكن فى هذه الطبقة ذاتها من المفتقرين والمفلسين يظهر زعماء [1] الثورة الشعبية التى تسقط حكومة الأوليجاركيين . فان طبقة الفقراء لن تكتفى دائما بالوقوف عند حد التآمر على الأغنياء فحسب ، بل انها ستتجاوزه يوما الى العمل والتنفيذ .

ومدينة المال مدينة مريضة . أو هى على الأقل حاضنة للمرض : واذن فدولة فى مثل هذا الوضع تصبح فى أول فرصة فريسة لمرض

---

(١) زعماء الثورة الشعبية ، فى رأى أفلاطون ، يظهرون دائما من بين « السابقين » . فليس الطاغية وحده هو الذى يمكن أن ينشأ من طبقات المجتمع الدنيا . أما عن دور « أبناء العز الزائل » و « المفتقرين » فان التاريخ الحديث يضرب مثلا له بقيام الحكومات المستبدة الفاشية .

الحرب الأهلية ، حين يلجأ كل فريق الى طلب العون من الخارج ، البعض من دولة أوليجاركية ، والبعض الآخر من دولة ديمقراطية (١) ، وأحيانا أخرى يثور الخلاف بعيدا عن كل تدخل أجنبى » . واذن فالثورة ستنشب سواء بتدخل أجنبى أو بغير تدخل أجنبى « وتتوطد الديمقراطية عندما تأخذ الفقراء نشوة الظفر فيقتلون أعداءهم أو يخرجونهم من الديار ، ثم يقتسمون الحكم والولايات مع من بقى منهم : بل وفى أغلب الأحيان تؤول الولايات لأصحاب النصيب بحكم الاقتراع » (٢) .

* * *

واذا كانت المدينة الأوليجاركية قد استطاعت بصعوبة أن تدعى الحق فى أن تكون دولة اذ كونت من نفسها مدينتين ، فان حق المدينة الديموقراطية فى هذه التسمية أقل منها فى الواقع ، حيث أن الوحدة والترابط اللذين يميزان الدولة قبل كل شىء ،

---

(١) نرى أن التدخل الأجنبى فى السياسة الداخلية والسياسة الخارجية ليس ظاهرة جديدة . كما أن الطابور الخامس قام فى العصر القديم بما يقوم به فى وقتنا هذا من أعمال العنف ، ولأجل نفس الأسباب .

(٢) قد يبدو لنا (كما بدا لأفلاطون) أنه من السخف بمكان الاقتراع على الحكام أو على ممثلى الشعب ، بدلا من اجراء انتخابات . ولكن اليونان رأوا فى هذا ضمانا للمساواة بين المواطنين وحماية لهم من حيل الانتخابات وزيفها . ويجب أن لا ننسى أننا أيضا نحتكم الى الحظ والقرعة فى اختيار المحلفين .

لا وجود لهما فيها بالمرة ، ولهذا تأتى الديموقراطية ، فى تقسيم الدول ، فى مرتبة أدنى من الأوليجاركية .

وأفلاطون لا يحب الديموقراطيـة . هذا مؤكد . ومع أنه لا يحتقرها احتقاره للمدينة الأوليجاركية ، فانه لا يميل أى ميل نحو الرجل الديموقراطى الذى ما هو فى الحقيقة الا أوليجاركى قد تحرر أو تخلص من الكبت الذى يفرضه البخل وخوف الدمار علـى رغبـاته فى المتعة والترف . فالأوليجاركى يكبت شهواته ولا يرضى الا باشباع الشهوات الضرورية .[1] أما الديموقراطى ذلك « الزنبور » الذى تحـدثنا عنه منـذ قليل[2] ، فانه على العكس : رجل الشهوات جميعا ، الذى ينشد الشهوات المسرفة

---

(١) أفلاطون لا يذم أبدا الحواس ولا لذات الحواس . ولكنه يميز بين الشهوات الضرورية والطبيعية التى لا غنى للحياة السعيدة عن اشباعها ؛ وبين الشهوات غير الطبيعية والرفه فى طلب اللذة الذى يشكل انحرافا فى الحالة الطبيعية للانسان . ولن يختلف ارسطو فى الرأى عن هذا .

(٢) من المهم جدا أن نرى أن « الرجل الديموقراطى » ليس هو ممثل عامة الشعب من الصناع والزراع وغيرهم ، الذين يداومون فى المدينة الفاسدة على تقاليد المدينة السليمة ومدينة العمل ، وانما هو « الزنبور » اى الأوليجاركى الذى افتقر وصار من اجل هذا ، عدوا للأوليجاركية . هو السياسى المحترف الذى يبحث عن معاشه و (عن الثروة) فى السياسة . هو الديماجوجى . وهو أخيرا ابن الأوليجاركى الذى يروح ، وقد تحرر من نظام التربيـة الأبوية ، يسعى وراء اشباع شهواته المكبوتة منذ زمن طويل .

أكثر من نشدانه الشهوات الضرورية : « ... انه يكرّس للشهوات المسرفة من المـال والجهد والوقت بقـدر ما يكرس للشهوات الضرورية ...

« واذا قيل له ان مثل هذه اللذات تصدر عن رغبات نبيلة وخيّرة ؛ والأخرى عن رغبات خبيثة فاسدة ، وانه لواجب عليه أن يمجد الأولى وينميها ، وأن يقمع الثانية ويقهرها ، فانه يجيب على كل هذا باشارة ازدراء ، فهو يراها جميعا من طبيعة واحدة وأنه ينبغى عليه أن يسوّى بينها فى التبجيل .

« وفى الجملة ، انه لا يعرف فى سلوكه نظاما ولا الزاما ، انه فى رأيه نظام ملائم ، حر ، وهو سعيد بمثل هـذه الحيـاة ، ولا يحرص على تغييرها » .

ولا تقل كراهيـة أفلاطون للدولة الديموقراطيـة عنهـا للديموقراطى ، الذى يستغل ، بخبث ، حيوية روحه وعقله ويحمل على الفوضى التى تسودها ، وافتقارها الى النظام [1] ، وعدم الاستقرار ، وتبجيل غـير الأكفاء ، والنسبية ، والاسـتخفاف بالأمور العامة الى حد عدم الاهتمام بمن يمكن أن يصل الى حكم المدينة . اذ فى الحكم الديموقراطى لا يوجد أى تقدير للسلطة . كما يختار الولاة والحكام « دون اكتراث بالدراسات التى يعد

---

(١) عرف احد المؤلفين المحدثين الروح الديموقراطية بانها : « المواطن ضد السلطات » .

بها السياسى نفسه لتدبير شئون الدولة ، ما دام يكفى أن يزعم أنه صديق الشعب لكى تغدق عليه المناصب »[1] .

ولا شك أن الدستور — و « أسلوب الحياة » — فى الحكم الديموقراطى يبدوان لأول وهلة جذابين للغاية : فالواقع ، أليس حقا أن « ... الانسان يحيى حرا فى مثل هذه الدولة ، وأن الحرية تسود كل أرجائها ، حرية الكلام ، واباحة ما يريد فعله الانسان » .

وللأسف ان الديمقراطية من بين جميع الحكومات ، أو بمعنى أدق ، من بين جميع نظم الحكم (أو اللاحكم) أكثرها تقلبا . وأشدها ضعفا ، وأقلها دواما . ان مبدأ الديموقراطية نفسه ، أو اذا شئنا ، الغلو الذى لا يمكن تجنبه فى مبدئها ، هو الذى يدفع بها الى السقوط ، كما دفع الغلو فى مبدأ الدولة الأوليجاركية الى السقوط . فالحقيقة ، « أن الخير الذى افترض واستخدم لاقامة الأوليجاركية هو الثروة البالغة ... فهذا الولع الذى لا يشبع بالثراء ، وما يوحى به من عدم الاكتراث بكل ما عداه ، هو الذى أضاع الأوليجاركية » ...

وبالمثل ، ان الرغبة التى لا ترتوى فيما تعده الديموقراطية خيرها الأعظم — أى الحرية — هى التى تسبب أيضا سقوطها .

(١) ولهذا كانت الديماجوجية عند أفلاطون هى علة الديموقراطية أو آفتها .

وما من شيء أجمل ولا أعمق ولا أكثر واقعية من الصفحات التي يصف لنا فيها أفلاطون نشأة الطغيان الذى يتولد حتما عن نشوة الديموقراطية العاجزة عن استتباب النظام فيها .

فالحرية هى الخير الأسمى للمدينة الأفلاطونية . و « اننا نسمعهم يقولون فى الدولة الديموقراطية انها أجمل شيء ، وانها لهذا السبب هى الدولة الوحيدة التى يمكن لانسان ولد حرا أن يقيم فيها [1] ... ولكنها الرغبة التى لا تشبع فى هذا الخير ، مع عدم المبـالاة ببقية الرغبـات الأخرى ، هى التى تغير الحكم وتقسره على اللجوء الى حكم الاستبداد » . اذ عندما تأخذ الدولة الديموقراطية «نشوة الحرية الصافية» ، فان روح الحرية تسرى سريعا فى كل أرجائها فتنحدر الى عدم النظام والى الفوضى ... ولكن ، « لكل هذه النقائص مجتمعة نتائج خطيرة : فهى تجعل

(١) فى القول المشهور لبركليس عن الديموقراطية الأثينية نجد أن تميز الديموقراطية على كل أشكال الحكم الأخرى انما يرجع الى أنه فى النظام الديموقراطى يشارك جميع الناس فى شئون الدولة . وهذا يعنى أن جميع المواطنين فيها أحرار حقيقة ، وأن انتخاب الصفوة الحاكمة يتم فيها بحرية ، وبحسب الكفاية وليس بحسب الثراء أو المولد . وبعبارة أخرى ، فان الديموقراطية عند بركليس تحقق وتعمم الارستوقراطية الحقيقية . أما أفلاطون فيرى ان ديموقراطية بركليس انما تحقق حكم أثينا الاستبدادى الجماعى فى حلفائها ، وأن ديموقراطية ما بعـد بركليس فقـد أودت بها الديماجوجية .

المواطنين يجفلون لأقل بادرة من الاكراه ، فيغضبون ويثورون ؛ ويصل بهم الأمر ، كما تعلم ، الى حد السخرية من القوانين المكتوبة ، وغير المكتوبة ، كيلا يكون لأحد سلطان عليهم [1] . ولكن هذا يجعلهم يقعون تحت سيطرة الديماجوجي أولا ثم الطاغية ثانيا . « فمن المؤكد أن كل اسراف ينجم عنه بوجه عام رد فعل شديد .. وعلى الأخص فى أساليب الحكم أكثر منه فى أى مجال آخر » .. ولهذا فانه « الاسراف فى الحرية لا يمكن أن يؤدى الا الى اسراف فى العبودية ، سواء فى الفرد أو فى الدولة .. ومن الحرية المفرطة تتولد أتم عبودية وأفحشها » [2] .

ولكى نحسن فهم هذه العملية ينبغى أولا أن تتصور بوضوح التكوين الاجتماعى للمدينة الديموقراطية . انه فى جملته يقرب من نفس تكوين المدينة الأوليجاركية : الأثرياء ، والشعب ، و « الزنابير » من « أبناء العز الزائل » ، ولكن مع اختلاف فى أنه فى الأوليجاركية لا يملك الشعب ما يقوله بينما فى الديموقراطية « فالشعب ، أى العمال والأفراد .. الذين لا يملكون الا قليلا ، يشكل ، لكثرة عدده ، الطبقة الأقوى » ، وأن « الزنابير »

---

(١) ما من مذهب سياسى يحتاج الى النظام وطاعة القوانين اكثر من الديموقراطية .

(٢) ينشأ الحكم الاستبدادى عن عدم النظام وعن الفوضى . ولقد شاهدنا ما لهذه الملاحظة من نفع صحيح .

المحتقرين والمبعدين عن الحكم فى الأوليجاركية ، يكوّنون فى الدولة الديموقراطية — أبغض وأحقر طبقة عند أفلاطون — طبقة السياسيين المحترفين وزعماء الشعب ومتملقيه ، الذين يثورون ظلما وبدون حق على الأغنياء لكى « يسلبوا من الأثرياء ثروتهم ويقتسموها مع الشعب ، مع الاحتفاظ لأنفسهم بالنصيب الأكبر » . وتجاهد الطبقات المالكة فى الدفاع عن نفسها ، بالطرق المشروعة أولا — وهى لا تفلح كثيرا ولا تجلب لهم الا الاتهام بالتآمر ضد الشعب والتحالف مع الأوليجاركية — ثم بوسائل غير مشروعة ثانيا . فيغدو التآمر واقعيا ، ونجد ان الشعب الآن هو الذى يقع فريسة للخوف . الخوف الذى سيضع عندئذ حدا لكل تطور بعد ذلك ويسود كل حياة الدولة [١] .

الشعب خائف : ولذا فهو يتخذ لنفسه زعيما ، وحاميا لكى يدافع عنه ضد فعال الأوليجاركيين . ولما كان هذا الحامى عرضة لحملاتهم فان الشعب سيكلؤه برعايته ويؤيده بقوة مسلحة ليحميه ويحفظه [٢] وعندئذ تكون الدولة قد ضاعت . فان حامى

---

(١) لقد رأينا أن التضامن ، وليس الخوف المتبادل ، هو حجر الأساس فى المدينة . ولكن فى المدينة الفاسدة فان الخوف يحل محل التضامن . واذن فقد كان السوفسطائيون مخطئين ، فى فلسفتهم الاجتماعية ، اذ اعتبروا حالة التدهور حالة طبيعية .

(٢) المنظمات العسكرية فى النظم الاستبدادية الحديثة .

الشعب ، الذى ليس الا طاغية لم ينضج بعد ، ولو أنه « فى الأيام الأولى ، وفى بداية الأمر ، لا يحمل الا الابتسامات والتحيات لكل من يقابلهم ، ويبرىء نفســه من أن يكون طاغية ، ويكثر من الوعود ، سرا وعلانية ، ويرد الديون ، ويوزع الأراضى على الشعب والمقربين اليه ، ويتصنع المودة والرقة مع جميع الناس » لا يمكنه أن يقف عند هذا الحد . فهو « اذا ما انتهى من أعدائه فى الداخل ، ... لا يتردد فى اشعال الحروب لكى يظل الشعب فى حاجة الى زعيم ... ، ولكى يضطر المواطنون ، وقد أثقلتهم الضرائب وأفقرتهم ، الى أن يشــغلوا باحتياجاتهم اليوميــة عن التآمر ضده » . فاذا ما بدأ السخط ينتشر ، فانه يعمل على ازالة كل من يمكن أن يصبحوا خطرا على سلطانه — حتى أصحابه القدماء — وبعد أن يعزز حماية شخصه بنفر من المرتزقة والمشردين يلقى بقناع البساطة ، وينكشف الطغيان بكل فظائعه .

والحكم الاستبدادى هو حكم الخوف والجريمة : فالطاغية يحكم باثارة الخوف فى القلوب ، ولــكنه هو أيضــا فريســة للخوف [1] . فهو يخاف الشعب الذى يكرهه ، والذى يضطهده . ولــكنه يخاف أيضا من حراســه الخصوصيين الذين لا يربطهم

(١) ان الدور الأولى للخوف فى المدينة الاستبدادية (الفاشية والنازية) قد كشف عنه حديثــا وبوضوح جوجليلمو فريرو :
Guglielmo Ferrero. cf. Pouvoir, Prentano' s. N.Y. 1943.

بشخصه الا اغراء الكسب وحده . وهو مرغم كذلك على أن يشترى دائما وباستمرار اخلاصهم غير الموثوق به ، ولهذا فهو يغدق عليهم بالعطايا والمال . فاذا ما نضبت خزائن الدولة ، فانه يتحول نحو خزائن الأفراد ، فتدور الدائرة فى النهاية على الشعب الذى يبهظه بظلمه وجوره . وهكذا « عندما يريد الشعب » كما يقولون ، أن يتجنب شبح العبودية ، فانه يلبس ثوب الاستعباد الأقسى والأمر ، وهو الخضوع للعبيد » ، بل الخضوع « لعبيد عبيده » .

أما عن الطاغية ، هذا الذى يتغنى شعراء التراجيديا بمديحه حين يمجدون « الاستبداد كشىء يسوى الرجال بالآلهة » ، فانه بعيد كل البعد عن أن يكون حقيقة انسانا فائقا على البشر ، أو أن يتمتع بسعادة تفوق سعادة البشر ، بل هو على العكس من ذلك : ويكفى أن نستخدم طريقة التمثيل التى كثيرا ما استخدمناها حتى الآن لنصل الى نتائج تعارض هذا كل التعارض . ذلك أن مدينة الطغيان هى حتما مدينة فقيرة ، مستعبدة ، فريسة للخوف . ويستتبع ذلك أن النفس المستبدة هى بالمثل نفس فقيرة ، شرهة فريسة للخوف ، مفعمة بالعبودية والوضاعة [1] . والطاغية على عكس ما يعتقده العامة ، ليس حرا

(١) لقد تكشف أن أبطال نيتشه الذين نادى بهم بركليس وتراسيماخس لهم نفس عبد .

فى أن يفعل ما يشاء ؛ وليس هو السيد ، ولكنه « عبد لعبيده » . وكذلك نفس الطاغيـــة ليست حرة ، ولكنها خاضعة لعواطفهـــا تستعبدها وتستبد بها . انها غير قادرة على أن تحكم ذاتها أو أن تسيطر على ذاتها ، وانما يحكمها أخس أقسامها ، ذلك الوحش الضارى الذى يسكن نفس كل منا [1] . ولكن ، ليس هــذا فسادا مبينا ، ومرضا مميتا للنفس فحسب ، وانما هو حالة شقية للغاية . فالانسان المســتبد أقل سـعادة من الانسان « الملكى » أو الأرستقراطى أو الفيلسوف ، والمدينة المستبدة أقل كمالا وبالتالى أقل سعادة من المدينة المثالية العادلة . ويحلو لأفلاطون أن يلهو فيحسب ويعد هذا الفرق لينتهى الى أن العادل أسعد ٧٢٩ مرة من المستبد .

سيقال ان كل هــذا صحيح ، ومع ذلك فالطغيان يستهوى الناس ولا تستهويهم الفلسفة الا قليلا جدا . أليس هذا لأن اللذات التى يجلبها الطغيان ، وان كانت من طبيعة أحط من اللذات الأخرى

---

(١) النفس الانسانية فى رأى أفلاطون ليست خيرة «بطبيعتها» . أو بمعنى أدق ، النفس الانسانية فى حالتها الطبيعية نفس شهوانية ، ضارية ، وحشية ، وغير أخلاقية بالمرة ، وهو ما تبرهن لنا عليه أحلامنا . وهذا أحد أسباب الأهمية التى ينسبها أفلاطون للتربية: فهذا الحيوان الوحشى يجب اما أن يحكم بالعقـــل أو أن يروض بالتدريب والتهذيب ــ لا فائدة من الاصرار على العلاقة بين هذا المذهب الأفلاطونى وبعض النظريات الحديثة عن اللاشعور .

جميعا ، فهى مع ذلك أقوى أو أشد ؟ وأنها من أجل هذا نفسه تشدنا اليها ؟ — يبدو أن الاعتراض خطير ، ومتفق مع التجربة اليومية . ورد أفلاطون ، القائم أيضا على نظريته فى قوى النفس الثلاث ، رد عجيب جدا وعميق كل العمق .

فهو يذكرنا بقوله اننا ميزنا فى النفس الانسانية بين ثلاثة أقسام مختلفة : « فقد تعرفنا على قسم بواسطته يعرف الانسان ، وآخر به يغضب ، أما عن الثالث ، فان له من الصور المتباينة ما لم تتمكن من أن نجد لهاسماواحدا ينطبق عليه ، ولكننا ميزناه بأهم ما فيه والغالب عليه : سميناه أيضا صديق المال ، ويمكن أن نضيف « أن لذته وحبه انما يتعلقان بالنفع » ... « أما عن القسم الغضبى فانه لا ينى عن التطلع بكل قواه الى السيطرة والظفر والشهرة » . وتحققنا بالمثل أن هذه القوى الثلاث للنفس تقابلها ثلاث طبقات أو ثلاثة نماذج من الناس : الفيلسوف ، والطماع ، والنفعى . ولكن كلا من هذه النماذج الانسانية يرى أن أسمى القيم وأحقها باطرائه هى ولا شك تلك التى تتفق وتركيبه السيكولوجى الخاص ، وأن أعظم اللذات وأشدها هى تلك التى نحصل عليها بارضاء ميول وتطلعات ذلك القسم من النفس السائد فيه [1] . ولكن أيجب علينا أن نؤمن بها جميعا

(١) خطأ النسبية أنها تضعها جميعها وتضعهم جميعهم فى مستوى واحد .

بالتساوى ؟ ان أفلاطون لا يرى ذلك لسببين مرتبطين ببعضهما أشد الارتباط . فأولا يبدو جيدا أنه من المعقول ، بصفة عامة ، أن نثق بما يؤكده الفيلسوف ، أى الرجل الذى وظيفته الخاصة البحث عن الحقيقـــة ومعرفتهـا ، أكثر مما نثق بأقوال طماع أو طاغية . وزيادة على ذلك ، وهذا هو البرهان الأصلى ، فان الفيلسوف يعرف ما يشـيعه المـال أو الطمع فى نفوسنا من لذة ورضا . ولكن الطماع أو الجشع لا يعرفان الرضا الذى تبعثه فى نفس الانسان ممارســته لعقله ، ولا السعادة التى تجلبها له العدالة ، أى التوافق والاتزان الداخلى لنفسه . فهذا يتكلم عما يعرفه بالتجربة ، وذلك يتكلم عما لا يعرفه الا سماعا (١) .

لقد اقتربنا من نهاية بحثنا . ونرى الآن بوضوح تام أن العدالة هى حقا أعظم خير للنفس ، وأن العادل ، فى كل الظروف ، أسعد بكثير جدا من الظالم . وعرفنا أن الصحة والسعادة للانسان ، كما للمدينة ، هما فى أن يدبر أموره ويحكمه ويسوده العقل ، أى ذلك الجزء الالهى من النفس ، وأن الشقاء الأعظم ، للانسان كما هو للمدينة انما يكون فى الطغيان .

---

(١) ونتيجة لذلك ، للأسف : فالمسرات التى تجلبها الفلسفة للفيلسوف ، وان كانت أسمى أو أعمق من كل المسرات الأخرى ، فان نصيبها أقل فى اجتذاب النفوس الغريبة عن الفلسفة بطبيعتها ولكن ماذا يهم ! Philosophica Philosophis Scribuntur.

ولكن التهديد بالطغيان ليس تهديدا نظريا ، انه على العكس واقعى تماما . فالتدهور الخلقى المتزايد ، ودعاية الشعراء المضلة ، وتعاليم السوفسطائيين وديماجوجية تلاميذهم خطباء الجماهير ، كل هذا يدفع الشعب الجاهل الأعمى نحو نظام الطغيان . كما يوجه أفلاطون ، مثل أستاذه سقراط ، نداء هاما ، أو انذارا هاما الى الديموقراطية الأثينية : انكم تقفون على شفا كارثة ، وعما قريب سيكون الوقت قد فات ، وعما قليل ستهوى أثينا الى الهاوية ورأسها الى أسفل .

٤ — خاتمة

الآن يعرض لنا سؤال ، بل هو سؤال مزدوج : أولا — هذا التدهور المتزايد ، أليس هو ، كما بينه لنا أفلاطون ، خطيرا ولا يرجى له علاج ؟ هل يمكن بوجه عام وقف حركته على الأقل ، اذا لم يكن فى الامكان تغييرها وقلبها ؟ وثانيا — اذا اعترفنا بأن هذا ليس مستحيلا ، فما هو الدور الذى يمكن ، أو الذى يجب أن يقوم به الفيلسوف فى هذا المشروع من النجاة ؟ .

أما عن السؤال الأول فالاجابة عنه تظهر لنا واضحة . انها تبدو لنا بينة تماما ، وقد سبق لنا القول ان التاريخ الواقعى للنظم السياسية ، فى رأى أفلاطون ، لا يماثل بالمرة تاريخها المثالى ... فهذا التاريخ ، بمعنى ما ، غير زمنى . انه يكشف لنا عن النظم الداخلية لعدد معين من الأشكال الأساسية للمجتمع ، والنزعات الأصيلة التى تحركها أو تسيطر عليها . انه لا يقول لنا ان مجتمعا معينا فى ظروف معينة ، وخاضعا لأوضاع محددة ، نتيجة عوامل محددة بالمثل ، لن يستطيع أن « يقفز المراحل » سواء الى الأمام

أو الى الخلف ، أو أن يصعّد فى التيار [١] . انه لا يذكر لنا شيئا عن التقويم الزمنى ولا عن طول الحقب التى يصفها . واذن فان وقوف حركة التدهور باصلاح يناسب الدولة ليس مستحيلا بالمرة ، ولو أنه ولا شك عسير للغاية .

فاذا كان الأمر كذلك ، فان دور الفيلسوف يبـدو كذلك واضحا وضوحا تاما . فما يجب عليه أن يفعله ، أو على الأقل ما يجب أن يحاول فعله ، هـو أن يعلّم المدينـة ، أى أن يعلم الصفوة [٢] فيها ، ويبث فيهم ، أو يعيـد اليهم احترام القيم الحقيقية .

حب العدالة ، والولاء للمدينة ، واحترام القانون ... انها جميعا فى حقيقة الأمر شىء واحد . فعدم احترام القانون ، الذى هو روح المدينة ذاتها [٣] ، والذى يسمو عليها ويفضلها ، أليس هو منتهى الظلم من مواطن ؟ ان عدو القوانين ، هذا الفوضوى

---

(١) ان تاريخ أثينا ، الذى لا يمكن لأفلاطون تجاهله ، يبين لنا أن الأوليجاركيـة يمكن أن تعقب الديموقراطية ، لوقت ما على الأقل . وأن الديموقراطية يمكن أيضا أن تقوم على انقاض الطغيان.

(٢) ان للشعب فى صفوته لأسوة تقوده وتصوغ اخـلاقه . وقدوة الصفوة الفاسدة هى التى تفسد أخلاق الشعب . فالفساد يبدأ دائما من أعلى . وخطأ سقراط الذى دفع حياته ثمنا له ، هو أنه شاء أن يتصرف تصرفا مباشرا بأن خاطب الجماهير العاجزة عن فهمه وعن اتباعه .

(٣) فى رأى بركليس ، كما فى رأى ليونيداس ، احترام القانون هو العلامة المميزة « للدولة » πόλις وسيرى فيها ارسطو صفة خاصة باليونان تميزهم على البرابرة .

الذى وصفه لنا أفلاطون ، المواطن الزائف فى ديموقراطية منحلة ، هو ، بأدق وأقوى معانى الكلمة ، عـدو للمدينة . فالفوضوى هو الطاغية — مصغرا — ، الذى ينبىء ، والذى يمهد للطاغية الأكبر .

آن نعيد تعليم المدينة ، وأن نعيد اليها معانى القيم الحقيقية .. هذا ولا شك عمل عسير وشاق ، محفوف بالشك والمخاطرة . وهو مع ذلك العمل الواجب علينا ، والذى تتيح لنا الديموقواطية ، ان لم يكن انجازه — اذ ما من انسان يعلم المستقبل — فعلى الأقل الأمل فيه ومحاولته .

فالديموقراطية هى —كما رأينا — النظام الذى يباح فيه كل شىء ، أو تقريبـا كل شىء ، أسوأ الأمور ، وأفضـلها أيضا . والذى يمكن أن يوجد فيه كل شىء : السوفسطائى والفيلسوف . ذلك هو الفضل الوحيـد لهـذا النظام . وهو فى رأى أفلاطون الفضـل العظيم الذى يفرض على الفيلسوف دوره ومـكانه فى الصراع . ومرة أخرى ، الاشتغال بالفلسفة والاشتغال بالسياسة هما شىء واحد . ومحاربة السوفسطائى هى فى نفس الوقت دفاع عن المدينة ضد الطغيان .

أستكتب النجاة للمدينة على أيدى الفلاسفة ؟ نحن لا نعلم شيئا عن هـذا دون شك . ولـكن المؤكد هو أن هذه فرصتها الوحيدة فى الخلاص . لأن الأمل الذى يحييه البعض فى أن يروا

المدينة وقد شاءت لها العناية الالهية الاصلاح والخلاص على يدى رجل الدولة ، أو « السياسى » πολιτικός أو باختصار على يدى « زعيم » ، انما هو أمل وهمى وغير معقول ومتناقض . كما تذكرنا محاورة « السياسى » بأن المعرفة وحدها هى التى تبرر الحصول على السلطة وممارستها ؛ وبالتالى أن السياسى المثالى ، الذى يملك سلطة مطلقة ، سلطة غير محددة ولا مقيدة بالقانون ، لا يمكنه ممارستها « بعدالة » الا اذا كان مزودا فى نفس الوقت بمعرفة مطلقة . ومما لا ريب فيه أن مدينة يقودها ويحكمها سياسى πολιτικός عنده مثل هذا « العلم » ، العلم الذى لا يقتصر على مجرد ادراك معانى التكوين العام للكائنات — والأوضاع الانسانية — وانما يمتد الى الأفراد ، هذه المدينة ستكون أسعد حالا من مدينة يحكمها القانون . فالواقع أن القانون نظرا لأنه عام فانه لا يطبق أبدا بطريقة كاملة على الحالات الفردية .. ولكن للأسف ، مثل هذا العلم ليس من شأن البشر . فالسياسى πολιτικός المثالى يجب أن يكون حكيما ، بل الها . أما اذا كان انسانا ، أى اذا وضع انسان نفسه فوق القانون ، فانه سيكون حتما طاغية .

فالعلم المطلق ، مثل المدينة الكاملة ، ليسا من شأن هذا

العالم . والمدينة الانســانية بما فيها من أوضاع انسانية ، ونقص انسانى ، ليس لها من خلاص بغير القانون .

أوضاع انسانية ، ونقص انسانى ... انه فى الواقع الانحراف الانســانى الذى كان حتما علينا أن نذكره ، ومن هذه الحقيقة فان التسلسل فى أشكال المدينة التى فصّلناها وشيدناها فى عالم التجريد ، انما نجده وقد انقلب فى عالم الواقع رأسا على عقب . لقد آقمنا تسلسل المدن « الصالحة » : وللأسف ، فجميعها فى عالم الواقع « فاسدة » . أو هى كما قيل فيما بعد (تتحول من الأحسن الى الأسوأ) ... perversio optimi Pessima

واذن ، ففى الخيال ، ما من شىء أجمل من المدينة « الملكية » للسياسى ، πολιτικός القــادر عــلى كل شىء ، ولكن ما يقابلها فى الواقع ، فهو الدناءة اللامتناهية للسلطة المطلقة التى للمدينة المستبدة . وما من شىء « أنبل » من المدينة الزاهدة ، مدينــة الشجاعة والشرف ... ولــكننا نعلم أنه يكاد يستحيل تحقيقها مثلما يستحيل تحقيق المدينة الكاملة ، مدينة الحكمة المطلقة . واننا لنعلم أن ما يقابلها فى عالم الواقع ، انما هى المدينة المنافقة ، الخارجة على القانون ، على « قانونها هى » ، مدينة المحارب الطموح ، القاسى ، المتكبر ، الجشع ، أى أسوأ ما يوجد فى هذا العالم ، بعد الطغيان طبعا .

أما الأوليجاركية ، مدينة المال ، فهى أدنأ بكثير من مدينة الشجاعة . فالثروة ليست « قيمة » والتملك ليس مبدأ للوحدة ؛ ولذا فمدينة المال مدينة ضعيفة لأنها منقسمة على نفسها . أما فى عالم الواقع ، فالأمر أيضا مختلف كثيرا . فالأوليجاركية فى الواقع ليست أبدا ، كما ينبغى أن تكون بحسب « قانونها » ، مدينة التملك وانما مدينة الكسب . والأوليجاركى ليس من النبلاء الذين يملكون ، وانما هو البخيل الذى يجمع المال ويكتنزه . فالأوليجاركية الواقعية هى أيضا مدينة فاسدة . ومع ذلك يمكن القول هـذه المرة ان الفساد أقل حـدة ، فان البعد بين التملك والكسب أقل من البعد بين المجد والزهو ، والوقوع من ارتفاع أقل يجعل السقوط أخف . كما أن الأوليجاركية الواقعية ، مهما بلغت من الفسـاد ، فانهـا بعبـارة مطلقـة ، « أقل » فسادا من التيموقراطية (الواقعية) . وبالاضافة الى هذا فلأنها أضعف من هذه ، فان أثرها على مواطنيها أقل عمقا وأقل شدة . واذن فان افسادها لهم « أقل » . وهذا يفسر لنا لماذا كانت الأوليجاركية فى الواقع أفضل من التيموقراطية : فالواقع أن المدينة البورجوازية تفضل المدينة الاقطاعية .

والاعتبارات التى سطرناها الآن فيما يختص بالأوليجاركية تنطبق كذلك وأفضل بكثير على المدينة الديموقراطية ، مدينة الاضطراب والرأى الفردى . فهذه المدينة ، فى عالم التصور ،

أقل المــدن كمالا وأكثرها ضـعفا ، وأقلهـا اتحـادا ، وأقلها استقرارا ... ومن أجل هذا يسهل أن يعروها الفساد والتفتت وأن تصبح ديماجوجية بخروجها على القانون ، على قانونها هى فى الحرية الفردية . ولكن الفساد هنا قليل والسقوط خفيف . أما الديموقراطية الواقعيــة ، الفاســدة كذلك ، فانها لا تزال تفضل بكثير الأوليجاركية (الواقعيــة) . وزيادة على ذلك ، وبفضل ضعفها نفســه ، فانهـا لا تكاد تؤثر على الحياة العقلية والأخلاقية لأفراد المدينة . انها ولا شك لا تنشئهم على الخير ، ولكنها عــلى الأقل لا تتبع نهجـا منظما لتحويلهم الى الشر . وأخيرا ، فان قانون المدينة الديموقراطية فى ذاته من الرخاوة وقلة الصرامة الى حد يجعله أسهل القوانين تطبيقا فى هذا العالم . كما أن فى هــذا العــالم ، عالم النقص والفســاد ، عالم المدن « السيئة » ، فالديموقراطية أقلها سوءا بكثير ؛ وعلى الأخص اذا هى نظمت نفســها ولم تقع فى الفوضى ، أس الحرب الأهلية والطغيان .

* * *

يبــدو أنه لا داعى الى الالحــاح فى القول بما فى التفكير السياسى لأفلاطون من الأفكار الحديثة بل والراهنة الى درجة غريبة . ولا شىء بالتأكيد أبعد من مشابهة الدولة الحديثة بالمدينة

القديمة πόγις حيث كان الجميع يعرف بعضهم بعضا . وكان من الممكن قطعها فى يوم واحد مشيا على الأقدام . انها كمقارنة أحد المراكب الحربية القديمة باحدى المدرعات الضخمة الحديثة [1] .

ومع ذلك فبقراءة الصفحات العاطفية، القاسية ، العميقة اللاذعة فى نفس الوقت ، التى يصف لنا فيها أفلاطون تدهور الديمقراطية الأثينية وهى تنزلق بفعل الفوضى الديماجوجية نحو الدكتاتورية والحكم المطلق ، فان القارىء الحديث لا يستطيع أن يمسك عن القول : عنا يروى هذا القصص ، de nobis fabula narratur.

فالمدينة القديمة والمدينة الحديثة ، وان إختلفتا ، فانهما مدينتان « انسانيتان » . والطبيعة الانسانية ، مهما قيل فيها ، لم تتغير الا قليلا على مر القرون التى تفصلنا عن أفلاطون . انها دائما نفس الدوافع ، اغراء « الأشياء الطيبة » فى هذه الحياة ، الثروة واللذة والطمع Honores, Divitiae, Voluptatis. هى التى تحرك انفعالاتها وتحددها ؛ انها دائما نفس البواعث ؛ الشرف والوفاء وحب الحقيقة والولاء للخير هى التى ترشدها وتسدد خطاها .

---

(1) ان تيسير سبل المواصلات الحديثة فى الأيام الأخيرة ، قد صغرت الدولة الحديثة . ففى استطاعة الانسان أن يقطعها الآن فى يوم واحد .. بالطائرة أو السيارة .

من أجل هذا كان درس أفلاطون ، وكانت رسالة سقراط التى بلغتنا عبر الأجيال تحمل الينا معنى يتفق والحاضر .

وهو ينبهنا بقوله أن اهتموا بتربية المدينة ، تربية مواطنى المستقبل ، وقادة المستقبل . ولا يكن قصدكم أن تدفعوا بهم الى هذا العمل أو ذاك ، أو الى هذه الحرفة أو تلك الوظيفة : انما هى التربية الأخلاقية ، والولاء للمدينة الذى يصنع المواطنين الصالحين . ولا تنسوا أن الصداقة والتعاون هما اللذان يكونان الرباط الذى يوحد المدينة ويمدها بالقوة ... ولا تسمحوا للخلاف والخوف والحقد أن تضع أقدامها فى الدولة . انتبهوا : لا تدعوا احتقار القانون يتمكن منها ويتغلغل فيها . فاحتقار القانون هو السم الذى يصيب المدينة بالتحلل ، واحتقار القانون هو الذى يؤدى الى الفوضى ، وهذه تؤدى مباشرة الى الطغيان .

انتبهوا : لا تخلطوا بين السياسى والديماجوجى ، بين الذى يوعيكم والذى يتملقكم . احذروا هذا الأخير : انه لا يعمل من أجل مصلحتكم ، وانما من أجل مصلحته الخاصة . انتبهوا : أحسنوا اختيار الحفاظ على السلطة العامة ، فلا تدعوا أرستقراطية الوظائف تتحول الى نظام فاسد قائم على الجشع .

ان رسالة أفلاطون مليئة بالتعاليم الجديرة بالتأمل ابان الأزمات التى تهز كيان العالم .

الدار القومية (مصر)